مجلـــة العلـــوم التربـــوية والدراســـات الإنســـانيـــة
Humanities and Educational Sciences Journal
ISSN: 2709-0302 (online)
ISSN: 2617-5908 (print)



الوجود والوعي بين الفكر التيمي والتصورات المادية قراءة تحليلية(*)

د/ عبدالله بن نافع بن عايد الدعجاني
الأستاذ المشارك في قسم الدراسات الإسلامية
كلية الشريعة والقانون، جامعة تبوك - السعودية
na9096311@jmail.com

*) تاريخ تسليم البحث 1/2/2025 تاريخ قبوله للنشر 1/3/2025
*) موقع المجلة: http://hesj.org/ojs/index.php/hesj/index

الوجود والوعي بين الفكر التيمي والتصورات المادية
قراءة تحليلية

د/ عبدالله بن نافع بن عايد الدعجاني
الأستاذ المشارك في قسم الدراسات الإسلامية
كلية الشريعة والقانون، جامعة تبوك - السعودية

الملخص

يهدف البحث إلى إبراز مدى الخلاف والتباين: الوجودي والمعرفي بين ابن تيمية والفلسفة المادية، لا سيَّما المادية الديالكتيكية، وتنقيح مناط الخلاف بينهما، وتصحيح تصورات بعض الباحثين لبعض المبادئ المادية والإسلامية، مثل: تعريف (المادة)، وفهم مبدأ (أسبقية المادة على الوعي)، إذ لا يمكن فهمها إلا بعد ربطهما بمرجعيتهما النهائية، ومثل مبدأ (الفطرة) في السياق المعرفي الإسلامي.

وعرض ذلك كله يتم بعرض لوحتين: اللوحة الأولى: أعرض فيها المرجعية الوجودية النهائية لكل منهما، عرضًا واضحًا جليًا، مرتبطًا بنصوصهما ارتباطًا وثيقًا، واللوحة الثانية: سأظهر فيها التناقض الصارخ بين المبدأ المادي الديالكتيكي: (أسبقية المادة على الوعي) وبين المبدأ الإسلامي المعرفي: (الفطرة المعرفية)، وهذا التناقض يعترف ويلتزم به فلاسفة المادية الديالكتيكية أنفسهم.

وقد اعتمدت في بحثي على المنهج الوصفي بقطبيه: المنهج التحليلي، والمنهج التركيبي، وهما منهجان متكاملان، كان لهما الفاعلية العلمية في تحليل وتركيب المفاهيم المركزية الخادمة لهدف البحث، وبذلك جاءت معالجتي للموضوع – بعد المقدمة والتمهيد – في مبحثين:

المبحث الأول: المرجعية النهائية بين ابن تيمية والفلسفة المادية، والمبحث الثاني: أسبقية الوعي الفطري على الإحساس بالمادة، ثم ذيَّلت البحث بخاتمة، لخَّصت فيها فكرة البحث وأهم مساراته، وصولًا إلى نتائجه المبرهنة في تضاعيف البحث.

الكلمات المفتاحية: الوجود، الوعي، المادية، الفطرة.

Existence and Consciousness between Taymiyyah's Thought and Materialist Conceptions An Analytical Reading

Dr. Abdullah bin Nafi' bin A'id Al-Dhajani
Associate Professor in the Department of Islamic Studies
College of Sharia and Law, Tabuk University - Saudi Arabia

Abstract

The research aims to highlight the extent of existential and epistemological disagreement and variation between Ibn Taymiyyah and material philosophy, particularly dialectical materialism, to refine the areas of disagreement between them and to correct the perceptions of some researchers regarding certain material and Islamic principles, such as the definition of "matter" and the understanding of the principle of "the precedence of matter over consciousness," which can only be understood after linking them to their ultimate references, as well as the Islamic principle of knowledge (fitrah). This presentation is structured around two parts: the first part presents the ultimate existential references for each, clearly and explicitly, closely linked to their texts, while the second part shows the stark contradiction between the material dialectical principle (the precedence of matter over consciousness) and the Islamic epistemological principle (the epistemological fitrah), a contradiction that is recognized and adhered to by the philosophers of dialectical materialism themselves.

In my research, I relied on a descriptive methodology with its two poles: the analytical method and the synthetic method, which are complementary approaches that have scientific effectiveness in analyzing and synthesizing the central concepts serving the research objective. Thus, my treatment of the topic - after the introduction and preface - was divided into two sections: The first section: The ultimate reference between Ibn Taymiyyah and material philosophy, and the second section: The precedence of innate consciousness over the perception of matter, followed by a conclusion summarizing the idea of the research and its main pathways, leading to its substantiated results within the research.

Keywords: existence, consciousness, materialism, fitrah.

مقدمة البحث:

عند كل موجة فكرية يتعاظم طغيانها، يتعرض (التراث الإسلامي) إلى إعادة قراءته بما يحقق الانسجام معها، ومن تلك القراءات: القراءة اليسارية، التي حاولت أن تعيّن الأطراف، وتحدّد المواقع في تراثنا، من خلال معيار الصراع في ميدانين: الميدان الاجتماعي: المتمثل في الصراع الطبقي، والميدان المعرفي: المتمثل في الصراع بين المادية والمثالية، وكان من أبرز تلك الأعمال الفكرية، موسوعة حسين مروة، الموسومة بـــ (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية).

ومع أفول المد اليساري، وضعف أثره في وقتنا الحاضر، فإن تلك المحاولات ما زالت تتتابع، ولكن بصورة أخرى وفي ميدان أضيق، فقد تعرَّض تراث ابن تيمية لمثل تلك القراءات المادية في أعظم أسسها، المتمثلة في: الوجود والمعرفة.

يهدف البحث إلى تأكيد المؤكد، بإبراز مدى الخلاف والتباين: الوجودي والمعرفي بين ابن تيمية والفلسفة المادية، لا سيَّما المادية الديالكتيكية، وتنقيح مناط الخلاف بينهما، وتصحيح تصورات بعض الباحثين لبعض المبادئ المادية والإسلامية، مثل: تعريف (المادة)، وفهم مبدأ (أسبقية المادة على الوعي)، إذ لا يمكن فهمها إلا بعد ربطهما بمرجعيتهما النهائية، ومثل مبدأ (الفطرة) في السياق المعرفي الإسلامي.

وعرض ذلك كله يتم بعرض لوحتين: اللوحة الأولى: أعرض فيها المرجعية الوجودية النهائية لكل منهما، عرضًا واضحًا جليًا، مرتبطًا بنصوصهما ارتباطًا وثيقًا، واللوحة الثانية: أظهر فيها التناقض الصارخ بين المبدأ المادي الديالكتيكي (أسبقية المادة على الوعي)، وبين المبدأ الإسلامي المعرفي (الفطرة المعرفية)، وهذا التناقض يعترف ويلتزم به فلاسفة المادية الديالكتيكية أنفسهم.

ومن أبرز الدراسات السابقة لموضوع البحث: دراسة بعنوان (نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود، يوسف سمرين)، حيث انطلقت من منطلقات مادية صرفة، وأخضعت فكر ابن تيمية لمعاييرها، لعل أبرزها: الإيمان بأحادية المعرفة والوجود، بردهما إلى (المادة)، والجزم بأسبقية المادة على الوعي، وبه تأولت مفهوم (الفطرة)، بحيث أفرغته من مضمونه الشرعي والواقعي، وتبني قانون تحول الكم إلى الكيف في تفسير الوعي، واختزال وظيفة الوعي الإنساني في (الدماغ)، ورد (الوعي) إلى عمليات فيسيولوجية مادية، كما تعتقده المادية الديالكتيكية، ومع تبني تلك المبادئ، وقسر فكر ابن تيمية بحشره في تلك القوالب المادية المحضة، خَلُصت تلك الدراسة التأويلية إلى نتيجتها الكلية، وهي: موافقة ابن تيمية الأسس المعرفية للفلسفة المادية، وما يرتبط بها من نظرية الوجود[1].

ولعل من مواطن الاشتباه في اتجاه تلك القراءة، التوافق الحاصل بين ابن تيمية والفلسفة المادية في عدة قضايا معرفية، وليس هذا بغريب على عالم الفكر وشبكته المعقدة، فمن تلك القضايا: الاعتراف بالحقيقة الموضوعية،

(١) انظر: نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود، يوسف سمرين، مركز الفكر الغربي للنشر والتوزيع، ط: الأولى، (٢٠٢٠م)، ص٩٠، ولم تعدم تلك الأطروحة من متابعة لأفكارها، من أبرزها دراسة بعنوان، (نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، أحمد عصام النجار)، وستأتي الإشارات إلى تبني تلك الدراستين هذه المبادئ المادية في تضاعيف البحث، في هامشه، لا في صلبه.

واستقلال الوجود الخارجي عن الذات العارفة، والإقرار بشكل المسيرة المعرفية لدى الإنسان، التي تبتدئ من الحس إلى العقل، وإمكان المعرفة، خلافًا للاتجاه الشكي، والعلاقة الجدلية بين الواقع والذهن، وليست تلك القضايا مقصورة على هذا التوافق التيمي المادي، بل يشاركهم فيها أطراف آخرون من الفلاسفة.

لم يستهدف بحثي تلك القراءات المادية استهدافًا مباشرًا بالنقد المفصل، ولذلك اكتفى البحث بإبراز الهوة السحيقة - في الوجود والمعرفة - بين فكر ابن تيمية الإسلامي من جهة، وبين الفكر المادي، لا سيما المادي الجدلي من جهة أخرى، مراعيًا في ذلك كله الإيجاز بما يتناسب مع طبيعة البحث، الذي يهدف إلى الاختصار، وبناء خلاصة علمية حول الموضوع، ولذلك اقتصرت فيه على بيان حقائق الموضوع، وتجلية أفكاره، بعيدًا عن الدخول في جدل مباشر مع أصحاب تلك القراءة، غير أنه لا يخلو من إشارات وتنبيهات على بعض من مواضع قراءتهم تراث ابن تيمية المعرفي، وهذا أنفع للقارئ الكريم.

وقد اعتمدت في بحثي على المنهج الوصفي بقطبيه: المنهج التحليلي، والمنهج التركيبي، وهما منهجان متكاملان، كان لهما الفاعلية العلمية في تحليل وتركيب المفاهيم المركزية الخادمة لهدف البحث، على مستويين: المستوى الوجودي، المتعلق بالمرجعية الوجودية النهائية، وبالمستوى المعرفي، المتعلق بالوعي الفطري وعلاقته بالمادة. وبذلك جاءت معالجتي للموضوع - بعد المقدمة والتمهيد - في مبحثين:

المبحث الأول: المرجعية النهائية بين ابن تيمية والفلسفة المادية

المبحث الثاني: أسبقية الوعي الفطري على الإحساس بالمادة

ثم ذيَّلت البحث بخاتمة، لخَّصت فيها فكرة البحث وأهم مساراته، وصولًا إلى نتائجه المبرهنة في تضاعيف البحث.

تمهيد:

الاعتراف بالحقيقة الموضوعية، واستقلال الوجود الخارجي عن الذات العارفة، واليقين بأن العالم الخارجي حقيقة موضوعية، قائمة خارج عقولنا، ومستقلة عن ذواتنا، مبدأ تتفق عليه الفلسفة المادية مع الفكر التيمي المعرفي، بل ومع الاتجاه المعرفي الإسلامي عامة، بما فيه من تعدد وتنوع، وعليه النظار من المتكلمين، فإنه لا نزاع عندهم في أصالة الوجود العيني خارج الذات، ولذلك يقول المتكلم الجرجاني: " لا شبهة في أن النار مثلًا لها وجود به تظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها آثارها، من الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود يسمى وجودًا عينيًا خارجيًا وأصيلًا، وهذا مما لا نزاع فيه"(١).

وتلك الحقيقة يؤكدها ابن تيمية عن جمهور المتكلمين، فقد حكى تصريح أئمتهم: بأن الموجود وجودًا خارجيًا قائم بذاته يشار إليه، وذكر تقرير عامتهم بانتفاء وجود المجرَّدات وجودًا خارجيًا، وفي ذلك يقول: "...أئمة الكلام صرحوا بأن انتفاء هذه المجردات، وبطلان دعوى وجود ممكن ليس جسمًا ولا قائمًا بجسم مما يعلم انتفاؤه بضرورة

---

(١) شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، علي بن محمد الجرجاني، ضبط وتصحيح: محمود الدمياطي، دار الكتب العلمية: بيروت. لبنان، ط٢، (٢٠١٢م)، ٢/١٦٩-١٧٠.

العقل، كما ذكر ذلك الأستاذ أبو المعالي وغيره، بل قال طوائف من أهل النظر: إن الموجود منحصر في هذين النوعين، وإن ذلك معلوم بضرورة العقل"(١).

لم يكن الاعتراف باستقلال الوجود عن الإدراك مقصورًا على المتكلمين، بل إن بعض الفلاسفة شاركهم في تبني تلك الحقيقة، وذلك مثل الفيلسوف أبي البركات البغدادي، حيث قرر أن " الإدراك ليس شرطًا في الوجود، وإنما الوجود شرط الإدراك"(٢).

فكما أن مبدأ استقلال واستغناء الحقائق الخارجية عن تصوراتنا وإدراكاتنا الذاتية قد تبنَّاه ابن تيمية في مواجهة المثالية اليونانية، حيث يقول: "معلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها"(٣)، فكذلك الشأن عند الفلسفة المادية لا سيما الديالكتيكية، حيث اتخذته نقطة انطلاق لفلسفتها(٤).

لم يكن الاعتراف بالحقائق الموضوعية خارج الذات مناطًا للخلاف بين الفلسفة المادية وأكثر خصومها، بل إن (المثالية الموضوعية) تتفق معهم على هذا المبدأ، وذلك باعتراف الفلاسفة الماديين أنفسهم، ويضيفون إليها ما يسمونه بـ (المثالية الدينية)، لكن مناط الخلاف الجذري بين المادية من جهة، والمثالية الموضوعية والاتجاه الديني من جهة أخرى، يتمثل في النظر إلى واقع تلك الحقائق الخارجية المستقلة عن الذات.

فالفلسفة المادية ضد تلك الرؤية، التي تجعل من بعض الحقائق الخارجية حقائق خارج الزمان، وخارج حدود المعرفة الإنسانية، وتغمسها في الغيبية، فالمثالية الموضوعية – في نظرهم – ترى أن "الحقيقة موجودة خارج الإنسان وخارج حدود المعرفة الإنسانية، مما يضفي على الحقيقة المثالية الموضوعية طابع الغيبية... وهي ذاتية بهذا المعنى فقط، إذ لا معنى للحديث عن الحقيقة بدون الإنسان ووعيه، ولكنها موضوعية من حيث المضمون "(٥).

تتفق المادية مع الاتجاه المعرفي الإسلامي، لا سيما الرؤية المعرفية التيميَّة على أن كل موجود في الخارج لا بد أن يكون محسوسًا، لكنها تختلف معه جذريًا في الإطار الموضوعي لهذا المحسوس، فابن تيمية يرى "أن الموجود هو ما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١/٣٣٧، وانظر: المصدر نفسه، ٦/١١٢، ومنهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، (١٩٨٦م)، ١/٣٩٤- ٣٩٦، فهذا الأصل المعرفي لا خصوصية لأهل السنة والجماعة به، كما يزعمه بعض الباحثين، الذي جعل (قابلية كل موجود خارجي للحس) من أهم الأصول الفاصلة بين أهل السنة والجماعة وبين ما سواها من فرق، انظر: نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، أحمد عصام النجار، مركز تبصير للدراسات والأبحاث العلمية والترجمة، مصر، ط٢، (٢٠٢٣م)، ص٦١، بل هو أصل متفق عليه بين العقلاء، كما أشار إليه ابن تيمية في أصل قياس الغائب على الشاهد، انظر: تلبيس الجهمية، ابن تيمية، تحقيق: رشيد حسن محمد علي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: (١٤٢٦هـ)، ٢/٣٢٧.

(٢) الكتاب المعتبر في الحكمة، ابن ملكا البغدادي، دائرة المعارف العثمانية: حيد آباد، ط١، (١٣٥٧هـ)، ٣/٢١.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان: بيروت، لبنان، ط١، (٢٠٠٥م)، ص١١٣.

(٤) انظر: المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، دار الجماهير: دمشق، ص٧٤، والمادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، دار التقدم: موسكو، (١٩٨١م)، ص١٤٥.

(٥) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٣٢٥-٣٢٦.

يمكن الإحساس به، ولو في الآخرة "[١]، فالحقائق المحسوسة عند ابن تيمية تتجاوز الزمان الفيزيائي للعالم، وهي خارجة عن حدود المعرفة الإنسانية، إذ هي في عالم الغيب، وأما المادية فتحصر إطار الحقائق الموضوعية في هذا العالم المادي، الذي لا ينفك عن الزمان الفيزيائي، كما سيأتي مزيد بيان له، إن شاء الله.

فالإيمان بالحقيقة الإلهية الخارجية – على سبيل المثال – رؤية مثالية واهمة عند الفلسفة المادية، لأنها تعتقد بوجود حقائق خارجية أبدية لا تتغير، خارج الزمان والمكان الفزيائيين، وخارج حدود المعرفة البشرية، ولذلك فإن (الدين) و(المثالية) يلتقيان – عند الفلاسفة الماديين – في أصل واحد، فإن المثالية – عند انجلز – تمتد إلى جذور سحيقة في التاريخ البشري، منذ المرحلة الوحشية كما يسميها، وكانت الأسئلة الدينية أول تشكلاتها، مثل: هل الروح تسبق الطبيعة أم الطبيعة تسبق الروح؟، هل خلق العالم من قبل إله؟ أم أنه موجود منذ الأزل؟

تجاه هذين السؤالين – يؤكد انجلز – انقسام الفلاسفة إلى معسكرين، وهما: المثاليون المؤمنون بخلق العالم، والماديون باختلاف مدارسهم المؤمنون بأزلية العالم، ثم يعقب انجلز على تجذر المثالية في الدين قائلًا: " إن هذين التعبيرين: مثالية ومادية، لا يعنيان أصلًا شيئًا آخر، ولا يستعملان هنا إلا في هذا المعنى"[٢]، وهو ما يؤكد عليه روجيه غارودي في سياق بيانه جذور التصورات المثالية، قائلًا: "إن للمثالية الأصل ذاته الذي هو للدين"[٣].

والحاصل: أن الخلاف بين الفلسفة المادية وتصوراتها الوجودية والمعرفية وبين الاتجاه المعرفي الإسلامي – لا سيما الفكر التيمي – تتجاوز مبدأ استقلال الحقائق الخارجية عن الذات إلى طبيعة تلك الحقائق وواقعها، وهذا مرتبط بالمرجعية النهائية للوجود المؤثرة على طبيعة تلك الحقائق الخارجية وذلك الواقع الموضوعي، وهذا هو الخلاف العميق الذي يتعلق بـ(الوجود).

أما ما يتعلق بـ(المعرفة) فلم يكن الخلاف بينهما في مسيرة العقل في المعرفة، فكلا الاتجاهين. المادي والإسلامي وحتى الاتجاه الفلسفي العقلاني المعتدل – يؤكدان على أن المعرفة تبدأ من الحس إلى العقل[٤]، ولكن الخلاف يتجلى في الإجابة عن السؤال الآتي: هل هناك معرفة في الإنسان سابقة على وعيه بالحس؟.

فالخلاف الجذري يتعلق بهذين السؤالين، حول طبيعة الواقع الموضوعي خارج الذهن، وبأسبقية المعرفة على الوعي بالمادة، وقد تناول المبحثان التاليان هذين المناطين بالدراسة: المرجعية النهائية بين ابن تيمية والفلسفة المادية، وأسبقية الوعي الفطري على الإحساس بالمادة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٥/١٣١.

(٢) لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، انجلز، تقديم سلامة كيلة، روافد للنشر والتوزيع: ص٣٠، وانظر: المصدر نفسه، ص٢٨-٢٩.

(٣) النظرية المادية في المعرفة، روجيه غارودي، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق: ص٣٠٩، وانظر على تأكيد الترابط بين الدين والمثالية في نظر الفلاسفة الماديين: المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٦، ص٧٧.

(٤) انظر على سبيل المثال نصوص ابن تيمية في ذلك: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، دار الرحمة: ١٣/٦٥-٧٦، ودرء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٧/٣٢٤، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ٤/٦١٩.

المبحث الأول: المرجعية النهائية بين ابن تيمية والفلسفة المادية

هناك ارتباط وثيق بين الوجود والمعرفة، بل إن المعرفة جزء من الوجود، ولذلك فإن الرؤية التي تحكم على الوجود هي ذاتها التي تحكم على المعرفة، وبها تفسرها، فبينما تَرُدُّ الفلسفة المادية الوجود والمعرفة إلى الواقع الموضوعي (المادة)، التي يستحيل تجرُّدها عن الزمان الفيزيائي، وتتخذها مرجعية نهائية لتفسير الوجود والمعرفة، فإن ابن تيمية يرد الوجود والمعرفة إلى حقيقة موضوعية خارج المادة والزمان الفيزيائيين، وهي حقيقة (وجود الإله)، فالإله – عنده وعند الاتجاه الإسلامي عامة – مرجع نهائي، يفسر به الواقع الموضوعي وحقائق العالم الطبيعي، وبها تفهم المعرفة البشرية.

المرجعية النهائية عند ابن تيمية:

المسألة الفلسفية الأساسية عند ابن تيمية تكمن في تأكيد المرجعية النهائية الإلهية للوجود والمعرفة، وليست كما يراها الفلاسفة الماديون لا سيما الديالكتيكيين منهم، حيث يرونها متمثلة في علاقة الفكر بالوجود.

فالإله – باعتباره المرجعية النهائية عند ابن تيمية – "رب كل شيء ومليكه، وهو معلم كل علم وواهبه، فكما أن نفسه أصل لكل شيء موجود، فذكره والعلم به أصل كل علم"(١)، وقد أشار القرآن إلى تلك المرجعية النهائية الأولية للوجود والمعرفة في قوله تعالى:﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ [العلق: ٥-١].

فالإله – في الرؤية الإسلامية عامة – "هو الذي خلق الأعيان الموجودة، وعلم العلم، فوجوده أصل كل موجود، وعلمه أصل كل علم"(٢)، فمرد الوجود الإنساني والمعرفة البشرية إلى خارج الواقع الموضوعي المادي، وهو الإله المتعالي على الزمان والمكان الفزيائيين، فقد "ذكر سبحانه أنه خلق أكرم الأعيان الموجودة عمومًا وخصوصًا وهو الإنسان، وأنه المعلم للعلم عمومًا وخصوصًا للإنسان"(٣).

وهذ المرجعية النهائية مرجعية متجاوزة للطبيعة والإنسان وواقعهما الموضوعي، وليست مرجعية كامنة فيهما، كما تراه المنظومة الغربية الحديثة على العموم، والاتجاه المادي على الخصوص، إذ تتمركز داخل الكون المادي وحول الذات والطبيعة والمادة.

من تلك المرجعية النهائية العليا تتكون المعارف البشرية، وإليها ترد أصول الأعمال البشرية وحوادثها، فإن الإله في نظر ابن تيمية – "لما كان هو الأول الذي خلق الكائنات والآخر الذي تصير إليه الحوادث، فهو الأصل الجامع، فالعلم به أصل كل علم وجامعه، وذكره أصل كل كلام وجامعه، والعمل له أصل كل عمل وجامعه... ثم من العلم به تتشعب أنواع العلوم، ومن عبادته وقصده تتشعب وجوه المقاصد الصالحه"(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣٨/٤.

(٢) شرح الأصبهانية، ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج ودار جودة للنشر والتوزيع: الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، (١٤٣٠هـ)، ص١١٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣٨/٤.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٦/٢.

فالمعرفة البشرية هبة نازلة من الإله، جاءت من طريقين، ويجمعها نوعان:

النوع الأول: معارف نزلت بواسطة، وهي معارف الوحي الإلهي، الذي نزل إلى البشرية من المرجعية النهائية عن طريق الأنبياء، **والنوع الثاني:** معارف نزلت بلا واسطة، وهي المعارف الفطرية التي خلقها الإله في النفس البشرية ابتداء، وتعود إلى الفطرة المعرفية، باعتبارها قوة، أو قبولًا، أو استعدادًا، أو صلاحية، تقتضي المعرفة الذاتية، تشبه القوة الفطرية الغريزية التي تدفع الطفل إلى طلب لبن أمه، وتقتضي شربه(١).

ومع رجوع كلا النوعين إلى مرجعية واحدة، فإن الانسجام والتكامل يحكمان العلاقة بينهما، فإن الفطرة البشرية المخلوقة ـ على حد تعبير ابن تيمية ـ " مكملة بالفطرة المنزلة، فإن الفطرة تعلم الأمر مجملًا، والشريعة تفصله وتبيّنه، وتشهد بما لا تستقلُّ الفطرة به"(٢).

تلك هي المسألة الفلسفة الأساسية في نظر ابن تيمية، بها يفسر الوجود، وتتأسس عليها المعارف البشرية، ولذلك علق على الفصل الذي أفردها به: "هذا عظيم القدر جدًا"، وفي ختامه يقول: " فتدبر طرق العلم والعمل، ليتميز لك طريق أهل السنة والإيمان من طريق البدعة والنفاق، وطريق العلم والعرفان من طريق الجهل والنكران"(٣).

ولما كان (الإله) المرجعية النهائية للوجود والمعرفة، فإن طبيعة المعرفة البشرية محكومة بها، ولذلك فسَّر ابن تيمية حصول المعرفة أو العلم للإنسان بناء على تلك المرجعية، فالمعرفة البشرية لا تحصل بمجرد الدليل حصولًا آليًا، بل لا بد من توفيق الإله وهدايته، فما الدليل والنظر والاستدلال إلا أسباب تتوقف على هداية الإله، وهذا تفسير مصادم للرؤية المادية التي تجعل سير المعرفة البشرية سيرًا آليا، دون تدخل قوى خارج العالم المادي، ولذلك يقول ابن تيمية: " العبد مفتقر إلى الله في أن يهديه ويلهمه رشده، وإذا حصل له علم بدليل عقلي، فهو مفتقر إلى الله في أن يحدث في قلبه تصور مقدمات ذلك الدليل، ويجمعها في قلبه، ثم يحدث العلم الذي حصل بها"(٤).

وبتلك المرجعية النهائية للوجود والمعرفة يتجاوز ابن تيمية وغيره من أعلام المسلمين ثنائية المثالية والمادية، فلم يكن محور المعرفة عندهم يتمركز حول العقل، كما هي عند المثالية، كما أنها لم تكن متمركزة في الحس الخارج، كما هي عند الاتجاهات المادية والحسية، فليست مثالية ولامادية، ولا معرفة انشطارية بين الحس والعقل، بل ربانية المصدر مع إيمانها بضرورات العقل والحس.

وإقحام المعرفة الإسلامية في أتون الصراع المادي المثالية المحتدم بين الاتجاهات الفلسفية الغربية خطأ، نشأ من الجهل بطبيعة المعرفة الإسلامية، وتلك الرؤية المعرفة الإسلامية الجامعة بين العقل والحس، نابعة من أبرز خصائص الإسلام التي تميزه عن غيره، وهي (الوسطية)، فإن الإسلام وسط في منظومة عقائده وأحكامه ومعارفه بين خصومه، وتنسحب تلك الوسطية على الاتجاه السلفي المعبر عن الصورة الإسلامية الناصعة، وقد أشار ابن تيمية إلى تلك الوسطية في عدة مواضع من كتبه(٥).

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٤٤٥/٨ ـ ٤٤٦، ٤٤٨-٤٤٩، ٤٥٨، ٤٦١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٤٥/٤.

(٣) المصدر نفسه، ١٥/٢، الحاشية رقم (١)، ٢٤.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٣٤/٩.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٤١/٣، ٣٥٩، ٣٨١.

المرجعية النهائية للفلسفة المادية:

كل من يؤمن بحقائق خارج الكون الطبيعي فهو مثالي – في نظر الفلسفة المادية – حتى ولو اعتقد باستقلال العالم المادي عن الأذهان، فكيف إذا جعل تلك الحقائق المتعالية مرجعًا نهائيًا للوجود والمعرفة؟![١].

فإذا كان الدين يتطلب تدخُّل إله خلاَّق لتفسير العالم، والنظر إلى المادة باعتبارها مفعولة مفتقرة إلى قوة خارجها، فإن المادية ليست بحاجة إلى فرضية الإله، لأن المادة نفسها مكتفية بنفسها، فهي دائمًا في نموٍّ داخلي مستمر، في خلود لا تفنى وليست مخلوقة[٢]، ولذلك يقول انجلز: "إن الفهم المادي للعالم يعني بكل بساطة فهم الطبيعة كما هي دون أية إضافة غريبة"[٣]، ويؤكد هذا المعنى بعض الأساتذة السوفييت، قائلين: "يفسر الماديون العالم منطلقين منه ذاته، دون اللجوء إلى الاعتماد على قوى خارقة للطبيعة، يزعم وجودها خارج العالم"[٤].

فحركة المادة والتناقض الذاتي فيها هو المرجعية النهائية في تفسير الوجود والمعرفة، وتلك الحركة وما يصاحبها من التغيُّر الكمي في المادة بالازدياد والنقصان يقوم في باطن الأشياء، لا خارجها بفعل قوى خارجية، هذا ما تقرره المادية الديالكتيكية بوضوح[٥]، وبهذا المفهوم يمكنهم –كما يتصورون – سحق " الأفكار العقائدية الجادة المخالفة للمبادئ الأساسية للماركسية"، على حد تعبير ماوتسي[٦]، وبعبارة صريحة يؤكد انجلز على تلك المرجعية النهائية قائلًا: "...نعرف من التجربة والنظرية أن المادة وأسلوب وجودها – الحركة – لم يخلقهما أحد، **وبالتالي فهما أسباب نهائية ذاتية لوجودهما"**[٧].

فالوجود عندهم لا يتصور إلا في عالم واحد، وهو العالم المادي الذي لا ينفك عن الزمان والمكان الفيزيائيين، فليس هناك إلا قوانين المادة، وما كان خارجها فهو وهم ميتافيزيقي، يتناقض مع تلك القوانين المادية، كما يعتقده رجال اللاهوت[٨]، ولذلك يقول غارودي في شرحه النظرية الوجودية للماركسية المادية: "...المكان والزمان هما الشكلان الأساسيان لكل وجود، والوجود خارج الزمان حماقة تساوي في بشاعتها الوجود خارج المكان... الحديث عن واقع سابق للزمان، أو خارجي عن المكان، حيث تنبع الحركة، سخيف سخافة الحديث عن دائرة مربعة"[٩]، ويؤكد انجلز هذا المعنى قائلًا: "الوجود خارج الزمان هو أمر غير معقول على الإطلاق مثل الوجود خارج المكان"[١٠].

---

(١) انظر: المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٧٧.

(٢) انظر: أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين، تعريب: شعبان بركات، المكتبة العصرية: صيدا، بيروت، ١/١٦٢-١٦٩.

(٣) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ستالين، دار دمشق للطباعة والنشر: ص٤٢

(٤) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٣.

(٥) انظر: في التناقض، ماوتسي تونج، تقديم: سلامة كيلة، روافد للنشر والتوزيع: ص١١-١٢.

(٦) المصدر نفسه، ص٨٧.

(٧) ضد دوهرينج، انجلز، ص٤٠١

(٨) انظر: المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص١٢٥-١٢٧.

(٩) النظرية المادية في المعرفة، روجيه غارودي، ص٣٠٠-٣٠١.

(١٠) ضد دوهرنج، انجلز، ترجمة: محمد الجندي، دار التقدم: موسكو، (١٩٨٤م)، ص٦١.

فالعالم الطبيعي المادي يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، تلك هي المرجعية النهائية للمادية عامة، لا سيما المادية الديالكتيكية، وقد ترتبت عليها بعض النتائج المعرفية والفلسفية، أبرزها فيما يخص سياق البحث:

أولًا: تفسير الحياة

الحياة لم تكن أصلًا للوجود، بل أصل الوجود يتمثل في (المادة) التي لا حياة فيها، ولم تبزغ الحياة إلا في مراحل تالية، نتيجة التنظيم العالية لحركة المادة، فالرؤية المادية على النقيض من الرؤية الحياتية، وفي بيان ذلك الأصل الوجودي للمادية يقول غارودي: "خلافًا للمذهب الحياتي، الذي يعزو لكل نوع من المادة خصائص الحياة والحساسية بل والفكر، تُظهر المادية الديالكتيكية أن الحياة والحساسية والفكر لا تظهر إلا في مراحل عالية جدًا من تنظيم المادة"[١].

هناك تفسيران لأصل الحياة:

الأول: حيوي ميتافيزيقي، وهو: أن للحياة وجودًا أزليًا، ولا يمكن لها أن تلد إلا من بذرةٍ حية، ومنها التفسير الديني، الذي يرى أن أصل الوجود راجع إلى الإله الحي الأزلي، وهذ تفسير مرفوض – عندهم – لأنه يرد وحدة الكائن الحي إلى كيان حي خارج العالم المادي.

وهو تفسير اعتباطي كما يراه لينين، لأنه يحيل الوجود إلى كائن يختلف عن الطبيعة، ولا يمكن تحديده، ثم يضيف قائلًا: "إن عقل أنصار مذهب التأله الديني هو عقل مناقض للطبيعة، ومحروم كليًا من فهم ماهية الطبيعة"[٢].

الثاني: مادي، تؤمن به المادية، وهو: أن المادة الحية تشكَّلت من المادة غير الحية، وهو تفسير "لا يمكن فهمه خارجًا عن التطلعات اللاهوتية إلى إله ينظم الطبيعة بأكملها وينفخ في مادة جامدة نفسًا حية"[٣].

فأصل الوجود – عندهم – المادة الأزلية الأولية الخالية من الحياة، ثم في المسيرة التطورية للمادة، تطورت إلى المادة الحية، ثم إلى الوعي والإحساس، وذلك من خلال قانون القفزة الديالكتيكي، ومن حلقات هذا التطور المادي تطورُ الحيوان إلى الإنسان[٤].

وهكذا فإن الحياة صدرت من مادة خالية من الحياة، خالدة أزلية في الزمان، غير محددة في المكان، غير مخلوقة، إلى مادة حية، من خلال الحركة والانتقال والتبدُّل داخل تلك المادة الحية، من الكمية إلى الكيفية وبالعكس، فليس هناك حياة قبل تلك المادة[٥].

ولكن السؤال الملح في هذا السياق، الذي يحاول الماديون تجنبه هو: إذا أمكن تفسير نشؤ الوعي والإحساس من المادة الحية، من خلال قانون حركة المادة وتناقضها الداخلي، وتحولاتها الكمية والكيفية، فكيف يمكن تفسير

---

(١) النظرية المادية في المعرفة، روجيه غارودي، ص٦٥.

(٢) المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص١٧٦.

(٣) النظرية المادية في المعرفة، روجيه غارودي، ص١٣٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص٢١٧.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص٩٣.

نشـــأة الحياة من مادة لا حياة فيها؟ فليس ثمة هناك حركة، لأنه ليس هناك حياة، وإنما الحركة فرع عن الحياة، كما هو معلوم فلسفيًا ؟!.

ليس هناك وسيلة ناجعة لتفسير الحياة – عندهم – إلا العلم الطبيعي، ولذلك اعتمدوا على ثلاث اكتشافات علمية، كانت لهم الأساس المعرفي في تفسير الحياة، وهي: اكتشاف الخلية، وتحول الطاقة، ونظرية داروين في النشؤ[١].

ثانيًا: إمكان إخضاع العالم للتفسير العلمي عاجلًا أم آجلًا

أشـرت فيما سـبق إلى أن الحقائق الوجودية كلها – عندهم – تقع داخل حدود المعرفة البشـرية، وإلَّا كانت أوهامًا ميتافيزيقية، ولذلك فإن المادية "لا تؤمن بوجود ما لا تمكن معرفته، وإنما تؤمن بوجود غير المعروف"[٢]، ولذلك تقرر صراحة بأن "المعرفة الإنسانية مطلقة، مستقلة... وليس هناك من حدود لمعرفتنا، وليس هنا من أشياء لا تمكن معرفتها، بل توجد أشياء لم تعرف بعد، ولكنها يمكن أن تعرف خلال تطور العلم"[٣].

فكل الوجود خاضـع للمعرفة البشـرية بواسـطة (العلم) عاجلًا أم آجلًا، وفي بيان ذلك التصـور الوثوقي الحاد يقول الأسـاتذة السـوفييت: "لا يوجد في أي شـيء، ولا في أي مكان، ولا في أية من ظواهر الطبيعة والمجتمع، ولا يمكن أن توجد أفعال ناشـئة عن عالم غير مادي خفي، تدل على وجود هذا العالم، فلكل شــيء أسـبابه الطبيعية الكامنة في هذه الأجسـام المادية أو تلك، وفي خواصـها وفي تأثيراتها، وإذا كان العلم عاجزًا الآن عن إعطاء جواب مسـتفيض على هذا السـؤال أو ذاك، فإنه سـيعطيه عاجلًا أم آجلًا، دون أن يلجأ إلى أية كائنات خفية خارقة، قائمة في عالم غير عالم المادي، والعلم يفسر العالم المادي منطلقًا من هذا العالم ذاته"[٤].

وبهذا كانت المادية – لا سيما الديالكتيكية منها – من الاتجاهات العلموية التي ربطت نفسها بالعلم وأدلجته، ووظفته لرؤيتها الفلسـفية، وبعبارة دغمائية يقول بعض منظري المادية الديالكتيكية: "إن هذه الاكتشـافات العظيمة في العلم تضــيّق الخناق على المثالية واللاهوت وتجعلهما يلاقيان صــعوبات متزايدة في الحفاظ على مواقعهما، إن التقدم العلمي والعقل البشري المتحررين من قيود المثالية والغيبيات يحققان انتصارات عظيمة جديدة وجديدة"[٥].

وهذا المبدأ يتناقض مع التصــورات الإســلامية التي تقر بأن العقل ووسـيلته العلم الطبيعي عـاجزان عن إدراك حقائق كل الوجود، فإن في الوجود غيوبًا، إما متعقلة، وإما محضـــة، يســـتحيل على العقل إدراك ماهيتها، ومنها: حقائق صفات الإله الغيبية.

ثالثًا: المفهوم الفلسفي للمادة

يعتمد أكثر الباحثين في الأوســاط الماركســية على تعريف لينين للمادة، حيث عرَّفها بأنها: "مقولة فلســفية للإشـارة إلى الواقع الموضوعي الذي يعطى للإنسـان في إحسـاسـاته والذي تستنسخه، تصوره تعكسه احسـاسـاتنا

(١) انظر: لودوفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، انجلز، ص٧٠-٧١.

(٢) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص١١.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ص١٢٧.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٧٦.

وهو موجود بصورة مستقلة عنها"[١]، وتعريفه هذا كان في سياق نقد المثالية الذاتية التي تنفي الحقائق الموضوعية، وهو بهذا القدر – إذا فهمناه فهمًا سطحيًا – متفق عليه من قبل ما يسمونه بالمثالية الموضوعية، وهو ما يقر به المنهج المعرفي الإسلامي عامة ومنهج ابن تيمية على وجه الخصوص، كما سلف بيانه.

ولكن هذا التعريف لا يمكن فهمه فهمًا عميقًا كما يريده الماديون الجدليون إلا بعد ربطه بمرجعيته المادية النهائية، ولذلك لم يقف (آفانا سيبف) – المفكر الماركسي السوفييتي – على القشرة السطحية لهذا التعريف بعد أن أورده في كتابه، بل ربطه بالمرجعية النهائية للمادية الديالكتيكية، فبعد أن ذكر ما يميز المادية الديالكتيكية عن المثالية على ضوء ذلك التعريف اللينيني، قال: "...كما ينطوي أيضًا على معنى إلحادي عميق، مجرِّدًا بذلك خرافة الخالق من كل أساس لها، ففي الحقيقة المادة الأولية والأزلية غير مخلوقة وغير فانية، إنها العلة النهائية والجوهرية لكل ما هو موجود، وفي عالم حيث المادة هي العلة الأولى، أي: أساس كل شيء، لا يكون فيه أي مكان لخالق ولا لبقية القوى فوق الطبيعة"[٢].

وهو المعنى نفسه الذي صرَّح به بعض الأساتذة السوفييت، حيث صرَّحوا بأن تعريف لينين تعبير دقيق عن (الوحدانية المادية)، التي لا ترى وجودًا خارج المادة وزمنها الفيزيائي، ولذلك صنفوا كل من ردَّ (الواقع الموضوعي) إلى كائن أزلي خارج المادة والطبيعة من المثاليين المناقضين لهذا التعريف، حتى ولو آمنوا باستقلال الواقع الموضوعي عن الذات، ثم عقبوا على ذلك قائلين: "...هذا القول الذي يشكّل نواة تعريف لينين للمادة"[٣].

فالواقع الموضوعي للمادة – عندهم – ليس مستقلًا عن ذواتنا فحسب، بل هو مستقل ومستغنٍ كذلك عن كل فكرة ميتافيزيقية خرافية تكون سببًا لوجوده، وهذا ما نصَّ عليه جارودي في مقام شرحه تعريف لينين المادة، حيث قال: " لقد أوضح لينين المشكلة إيضاحًا تامًا، إذ ميَّز بين مسألتين يخلط بينهما باستمرار مقسمو المادة، فهناك مسألة ما هي المادة؟ وتجيب المادية على هذا السؤال: هي الواقع الموضوعي، المستقل عن الروح، والتي لا تحتاج إلى الروح لكي توجد، وهناك مسألة كيف هي المادة؟..."[٤].

إنَّ المادة – باعتبارها الواقع الموضوعي المستقل عن ذواتنا – مستغنية بحركتها الذاتية عن كل عن سبب لوجودها، وهكذا . كما يقوله ماوتسي، "فإن الديالكتيك المادي قد دحض بصورة قاطعة نظرية الأسباب الخارجية، أو نظرية القوة الدافعة..."[٥].

وهذا الملحظ – وهو ربط المعرفة بالوجود في فهم المفاهيم المادية – لم يهمله (انجلز) في شرحه ما يسميها بالمسألة الأساسية الكبرى في الفلسفة[٦] – وهي: علاقة الفكر بالوجود – حيث تناولها من جانبين: من الجانب

(١) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص١٤٥.
(٢) المادية الديالكتيكية، ف. أ. فانا سيبف، ترجمة: ماهر لقطينة، دار ابن خلدون: بيروت، ط١، (١٩٧٦م)، ص٨.
(٣) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٧٧.
(٤) النظرية المادية في المعرفة، روجيه غارودي، ص٢٣،
(٥) في التناقض، ماوتسي تونج، ص١٢.
(٦) التعبير عن مسألة (علاقة الفكر بالوجود) بـ (المسألة الأساسية في الفلسفة) تعبير ماركسي صرف، يعبر عن القراءة الماركسية الحادة لتاريخ الأفكار، حيث شطرت رؤى البشر فلسفيًا ودينيًا إلى معسكرين، وهما: مثاليون وماديون، ولكنه لا يعبر عن كل الفلاسفة، وكل الاتجاهات المعرفية، فلكل رؤيته في المسألة الأساسية.

الوجودي، حيث ردَّ انقسام الفلاسفة – مثاليين وماديين – إلى أسئلة وجودية دينية، كما سبقت الإشارة إليه، ثم تناولها من الجانب المعرفي، فبعد بيانه جانبها الوجود قال: " ولكن مسألة علاقة الفكر بالوجود ترتدي أيضًا مظهرًا آخر: ما هي العلاقة بين أفكارنا عن العالم المحيط بنا وهذا العالم نفسه؟"(١).

فالمعرفة والوجود متلاحمان، لا سيما في الفكر الماركسي الشمولي، وتمزيق تلك اللحمة في قراءة ذلك الفكر يثمر تشوهًا وتشويهًا في فهم مقالاته، وهذا ما وقع فيه بعينه بعض الباحثين المتطلعين إلى التوفيق بين منهج ابن تيمية المعرفي وبين المنهج المادي، حيث وظفوا مثل تلك التعاريف الماركسية للمادة في خدمة مشروعهم(٢).

فالخلاف بين المنهج المعرفي الإسلامي عامة والمنهج التيمي خاصة من جهة، وبين المنهج المادي من جهة أخرى، لم يكن في إثبات (واقع الحقائق الموضوعية) المستقلة عن ذواتنا، بل الخلاف الجوهري في منطلقات البناء الوجودي لهذا (الواقع الخارجي)، فبينما هو المرجعية النهائية للوجود عند المادية، أزلي غير مخلوق، وغير محتاج لسبب وجوده، يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، خاضع للتفسير العلمي عاجلًا أم آجلًا، لا ينفك عن الزمان الفيزيائي، لم يكن عند ابن تيمية المرجعية النهائية – مع الاعتراف باستقلاله عن الذات – بل هو مخلوق راجع إلى (الإله) باعتباره مرجعية نهائية للمعرفة والوجود، وكما أنه خلق هذا الواقع الموضوعي، فقد خلق المعارف البشرية الفطرية والمكتسبة.

وفي سياق بيان المفهوم الفلسفي للمادة عند المادية، لا سيما الديالكتيكية منها، لا بد من التنبيه إلى أمرين:

الأول: أن المفهوم الفلسفي للمادة أوسع من المفهوم العلمي، فالمفهوم الفلسفي يتعلق بسؤال: ما المادة؟ والمفهوم العلمي يتعلق بسؤال ما بنية المادة؟، السؤال الأول يتعلق بمصدر معرفتنا، والثاني يتعلق بمرحلة من مراحل معارفنا.

وأخص خصائص المادة عند المادية الديالكتيكية: وجودها خارج الوعي البشري، أي: كونها واقعًا موضوعيًا، فالمادة تبقى على خاصتها تلك حتى بعد اكتشاف الطاقة وعلوم الذرة، فما دامت أنها خارج وعينا فهي مادة، وإن تبدلت بنيتها، بخلاف المفهوم العلمي الذي يفرق بين المادة والطاقة(٣).

الثاني: ارتباط (المادة) بالحركة، واستحالة انفكاكها عنها، فإن الحركة – على حد تعبير انجلز: "أسلوب وجود المادة، ولم يحدث في أي مكان ولا في أي وقت، ولا يمكن أن يحدث أن توجد مادة بلا حركة"(٤).

(١) لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، انجلز، ص٣٠.

(٢) مثل صنيع صاحب كتاب "نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود"، ومن غرائبه: اعتماده على تعريف (آفانا سييف) في تعريف المادة، مع إغفال تام لجذوره المادية الإلحادية، مع أن (آفانا سييف) قرر بصورة شديدة الوضوح – في المصدر نفسه الذي نقل منه – الجانب الوجودي لهذا التعريف، المناقض كل المناقضة للمنهج الإسلامي برمته، بله منهج ابن تيمية، انظر: نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود، يوسف سمرين، مركز الفكر الغربي للنشر والتوزيع: ط١، (٢٠٢٠م)، ص٥٩، وقريبًا منه صاحب كتاب نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، حيث فسر (المادية) تفسير بريئًا من رؤيته الوجودية، انظر: نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، أحمد عصام النجار، ص٦٢-٦٤.

(٣) انظر: النظرية المادية في المعرفة، روجيه غارودي، ص٢١-٢٣، ٣٩، لكن يبقى المفهوم الفلسفي للمادة مقيدا بالمكان والزمان الفيزيائين، مستغنيا عن سبب لوجوده، كما سبقت الإشارة إليه في البحث.

(٤) ضد دوهرينغ، انجلز، ص٧٠، وانظر: المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص ٩١، وانظر: المادية والمذهب النقدي، لينين، ص٢٠١.

وتلك الحركة يستحيل أن تُنتج أو تُخلق، كما أنه لا يمكن تحطيمها، بل يمكن – فقط – نقلها، وهذه إحدى النتائج الأساسية، لقوانين التحول عند المادية الديالكتيكية، وكما أن المادة خالدة لا تفنى ولا تخلق، فلازمها (الحركة) أيضًا خالدة لا تفنى ولا تخلق(١).

رابعًا: نفي الحقائق المطلقة

الحقيقة المطلقة لا وجود لها خارج المعرفة البشرية المرتبطة بالعلم، فكل الحقائق المطلقة وهمٌ، وذلك لاعتبارات، أبرزها أمران:

الأول: لأن (الحقائق المطلقة) يمكن تصورها موجودة خارج العالم المادي الخاضع لقوانين العلم، ولا حقيقة لوجود ما كان خارج العالم الطبيعي.

الثاني: لأن أصل الوجود الحي المتمثل في المادة ذو طابع حركية لا قرار له، وهذا يتناقض مع منطق وجود المطلقات الثابتة الأزلية، فالحقائق الوجودية والأخلاقية متحركة متطورة مثل أصلها المادي، ولذلك يقول انجلز عن المطلقات الأخلاقية: "نرفض أية محاولة لفرض أي معتقد أخلاقي مهما كان علينا بوصفه خالدًا ونهائيًا وثابتًا..."(٢).

وتحطيم جميع التصورات عن الحقيقة المطلقة النهائية، من الأهداف الكبرى للمادية الديالكتيكية، فليس هناك . على حد تعبير انجلز – "بالنسبة للفلسفة الديالكتيكية شيء نهائي مطلق مقدس"(٣)، ولذلك فإن فكرتي (الإله) و(الخلود) – عندهم – نشأتا من وهم التجريد العقلي الأولي في الإنسانية البدائية(٤).

لكن إبطال المطلقات ليس هدمًا للمثالية فحسب، بل يعود أثره على المادية الديالكتيكية نفسها بالتدمير، فإذا كانت الحقائق المطلقة أوهامًا بناء على قانون حركة المادة وسيرورتها، فإن هذا القانون نفسه سيفقد خاصيته وحقيقته المطلقة، فما دام كل شيء نسبي فالقوانين الديالكتيكية القائمة على حركة المادة نسبية كذلك، والنتيجة لا تخلو من أمرين: إما الاعتراف بوجود حقائق مطلقة، ومنها القوانين الديالكتيكية، وإما الاعتراف بعجز القوانين الديالكتيكية عن تفسير الوجود المطلق، لأنها نسبية(٥).

خامسًا: صعود المعرفة

تُبطل الرؤية (الواحدية المادية) وجود شيء خارج المادة المرتبطة بالزمان الفيزيائي، فليس هناك شيء خارجها، فضلًا عن أن تكون قوة متحكمة في المادة ليست من جنسها، ما هنالك إلا المادة، ولذلك كان سير المعرفة

---

(١) انظر: النظرية المادية في المعرفة، غارودي، ص٧٤-٨٩، والمادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٩٩.

(٢) انظر: ضد دوهرينغ، انجلز، ص١١٠.

(٣) لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، انجلز، ص١٦، وانظر: المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٣٢٨.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨-٢٩، والنظرية المادية في المعرفة، غارودي، ص٩٣، ومع وضوح المستندات الفلسفية لإنكار المادية المطلقات، ومنه وجود الإله الأزلي، غير أن بعض الباحثين يغرقون في الخطأ الساذج، حينما يردون عدم إيمان الماديين بالإله إلى فساد التصورات الدينية النصرانية واليهودية انظر: نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود، يوسف سمرين، ص٣٦٠، ونظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، أحمد النجار، ص٦٧.

(٥) انظر: الماركسية والوضعية، دراسة نقدية في المنهج، محمد الأشهب، ضمن كتاب: أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية، تحرير وإشراف: سلمان بونعمان، مركز نماء للبحوث والدراسات: ط١، بيروت، (٢٠١٥م)، ص١٢٥.

عندهم صاعدًا لا نازلًا، فالمعرفة صاعدة من المادة وقوانينها(١)، إلى اكتشاف أسرارها الأزلية في الوجود، والتفسير المعرفي الاجتماعي صاعد من البنية التحتية إلى البنية الفوقية، وفي ذلك يقول انجلز وماركس في سياق نقدهما الفلسفة الألمانية المثالية: "...وعلى النقيض من الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فإن الصعود هنا يتم من الأرض إلى السماء..."(٢).

وهذا على النقيض من مسيرة المعرفة عند ابن تيمية، إذ هي نازلة من مرجعية نهائية خارج العالم الطبيعي، والمتمثلة في وجود الحقيقة الإلهية، أصل الوجود والمعرفة، كما سبق بيانه في البحث.

المبحث الثاني: أسبقية الوعي الفطري على الإحساس بالمادة

لم يكن المبدأ المادي الجدلي: (أسبقية المادة على الوعي) مبدأ معرفيًا فحسب، بل هو قبل ذلك مبدأ فلسفي وجودي، وُلِدَ من رحم الرؤية المادية في تفسير الحياة، فقد سبقت الإشارة إلى أن (الحياة) – في الرؤية المادية – لم تكن أصلًا للوجود، بل أصل الوجود مادة غير حية، ثم ظهرت المادة الحية في مراحل تالية، ثم نتيجة حركة المادة الحية ظهر الوعي والإحساس، وتلك الرؤية مناقضة تمامًا للرؤية الدينية، التي ترى أن الحياة المتمثلة في الإله هي أصل الوجود، وليست المادة الخالية من الحياة.

فإذا كان (الوعي) – في التراتبية الوجودية – آخر المراحل التطورية للمادة، من مادة غير حية، إلى مادة حية، ثم إلى الإحساس والوعي، فلا بد أن يكون الوعي تاليًا (المادة) في التراتبية المعرفية، وهذا يحقق الانسجام الفلسفي بين الرؤية الوجودية والرؤية المعرفية عند المادية الجدلية، وهو بعينه ما قصدوه، فقد جعلوا من النتائج الفلسفية التي تؤكد مبدأ (أسبقية المادة على الوعي)، ما نصُّوا عليه من أن الوعي "لم يظهر إلا في مرحلة معينة من مراحل تطور المادة "(٣)، والمادية الديالكتيكية لا تفرق في قوانينها الجدلية بين الوجود والمعرفة، بل كل قوانينهم الديالكتيكية تحكم الوجود والمعرفة، ولذلك يصرحون بأن " قوانين الديالكتيك هي قوانين الوجود وقوانين المعرفة"(٤).

ولما كانت (المادة) أصل الوجود أضحت المعطى الأولي للمعرفة، وبذلك كان الوعي – وهو المعطى الثاني – انعكاسًا للمادة، ونتيجة لها، وهذا هو "أساس النظرية المادية الخاصة بالمعرفة"(٥).

---

(١) تتمثل تلك القوانين المادية الديالكتيكية في أربعة قوانين، قانون الفعل المتبادل، أو التفاعل والترابط العضوي، وقانون الحركة، وقانون التقدم قفزًا، أو التحول من الكم إلى الكيف، وقانون التناقض، انظر: المادية في المعرفة، روغيه غارودي، ص١١٩.

(٢) الأيديولوجيا الألمانية، مصادر الاشتراكية العلمية، كارل ماركس وفريدريك انجلز، ترجمة: فؤاد أيوب، دار الفارابي: بيروت، لبنان، ط١، (٢٠١٦م)، ص٣٨.

(٣) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص١٦٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٣٨-٢٤٨، وهذا يدلنا على الترابط الوثيق بين فلسفتهم الوجودية والمعرفية، ويبين لنا مدى الخطيئة الفكرية في تقبل مبدأ (أسبقية المادة على الوعي)، دون ربطه بالرؤية الوجودية الماركسية، من قبل بعض الباحثين، انظر على سبيل المثال: نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، أحمد عصام النجار، ص٦٦.

(٥) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص١٦١.

تميزت المادية الجدلية عمَّا سبقها من الاتجاهات المادية في وصف الوعي، إذ ميَّزوه عن المادة، لأنه لا يتصف بخصائص فيزيائية، كتلك الخصائص التي تتصف بها الأجسام المادية، لكن لا يعني هذا استقلاله عن المادة، بل هو نتيجة التطور الرفيع للمادة، وهو حالة داخلية للمادة[1].

لكن المعضلة في هذا السياق تتجلى في السؤال الآتي: كيف يمكن تسويغ نشؤ (الوعي) غير المادي من غير جنسه، وهي (المادة)؟.

يعترف الماديون بصعوبة هذا السؤال، ولذلك يقول بعض منظريهم: "تعتبر قضية نشؤ الوعي وجوهره إحدى أصعب قضايا العلم"[2]، وأعظم مسوغات هذا الانتقال أحد قوانينهم الديالكتيكية، وهو: (قانون تحول الكم إلى الكيف) في الطبيعة، وذلك بعد التطور الحاصل في الكميات، ثم تحصل القفزة النوعية إلى الكيف، فإذا كانت التحولات الكمية ارتقائية، فالتحولات النوعية ثورية، عبارة عن قفزة من قفزات التطور، وأعظم القفزات في تاريخ تطور الطبيعة: قفزة الحياة من المادة غير الحية، وقفزة الوعي من المادة الحية، بعد سلسلة من التطور الطبيعي من عالم الحيوان إلى عالم الإنسان[3].

فهذا القانون ليس خاصًا بالطبيعة – عندهم – بل يعم مسيرة المعرفة البشرية، به يفسرون خروج الوعي من المادة، وذلك من خلال "تراكم كمي متواصل من الوقائع والملاحظات على مستوى المعرفة الحسية من أجل الانتقال إلى التعميم الذي يعني قفزة من إحدى درجات المعرفة إلى درجة أخرى من التأمل الحي إلى التفكير المجرد"[4].

ويمكن أن أسجل في هذه العجالة بعضًا من الملاحظات النقدية على هذا القانون:

أولًا: يقوم هذا القانون وغيره من القوانين والتصورات المادية على فكرة التطور المتصاعد من البسيط إلى المركب، سواء أكان في الطبيعة، أم في المعرفة، أم في الاجتماع، فالتطور – عندهم – يسير في شكل تصاعدي إلى الأمام عن طريق قانون التناقض والقفزات[5].

ومن أبرز الأسئلة الفلسفية المطروحة على فكرة التطور، السؤال الآتي: هل للصيرورة التطورية غاية واتجاه معين من الكمال والتمام تقف عنده؟ فإن كان الجواب بالإيجاب، لزم منه وجود إرادة غائية وقوة عاقلة، تسيِّر تلك الصيرورة إلى غايتها الكمالية، وهذا اللازم تفر منه المادية، وإن كان الجواب بالسلب لزم منه الوقوع في العبثية والفوضى غير المتعقلة، وهذا ما صار إليه الفيلسوف نيتشه، وخالف به الاتجاهات الحداثية في الفكر الغربي[6].

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص١٣٢-١٣٦، وأصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر، وجي بيس، ص١٨٢-١٨٤.

(٢) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص١٣١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٢٤١-٢٤٢، ٢٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٤٩، ومن غرائب الفكر: تبنى بعض الباحثين بصورة واضحة هذا القانون الذي تفردت به المادية الديالكتيكية، دون وعي بمآلاته الوجودية والمعرفية، انظر: نظرية ابن تيمية في الوجود والمعرفة، يوسف سمرين، ص٦٤.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص٣٠٥.

(٦) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، بإشراف: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، مكتبة مؤمن قريش: ط١، (١٩٨٦م)، ١/٢٧٢.

ثانيًا: جعل تلك القوانين الجدلية – ومنها قانون التحوُّلات الكمية إلى الكيفية – قوانين حتمية، لم تكن دوافعه علمية، بل كانت أيديولوجية(١)، والمثال الأثير عندهم، وهو: أنه عندما ترتفع درجة حرارة الماء إلى مائة درجة، يتحول بشكل مفاجئ من صفته السائلة إلى الصفة الغازية، وإذا انخفضت إلى درجات تحت الصفر، يتحول إلى عنصر صلب، وهكذا يمكن تحويل الماء من كم إلى كيف ومن كم إلى كم آخر(٢).

لكن ما سبب تحول الماء إلى غاز؟ هل هو تحوُّل ذاتي، حصل من التناقض داخل مادة الماء، كما هو منسجم مع أطروحة المادية الجدلية؟ أم هو نتيجة عامل خارجي وهو الحرارة؟ لا ريب أن هذا التحول كان بسبب عامل خارجي، وهو الحرارة وفعلها الغليان، ولم يكن سببًا ذاتيًا نشأ عن حركة تناقضية جدلية، كما تراه المادية الجدلية، ثم إن الحركة التطورية في الماء ليست حركة صاعدة (تقدمية)، كما هي رؤية المادية الجدلية، بل هي حركة دائرية، تبدأ بالماء ثم البخار ثم تعود إلى الماء.

وإن كان هناك تحوُّلات كمية وكيفية في بعض مسارات الطبيعة، فإنها ـ كما تؤكده الحقائق العلمية ـ ليست مجرَّد دفع آلي مبني على التناقضات الداخلية، نتيجة تجمُّع أسباب مادية، بل هي جملة من الأسباب المادية والكيفية، وعوامل تتدخل في دفعها، وراءها عامل خارجي من غير جنسها، وهو (الوعي)، وهو بالاتفاق غير مادي، ثم إنها ليست حتمية الانتقال، فالوعي له دورٌ في تلك القفزة، وليس هو ثمرة حتمية لتجمع الكميات بطريقة ساذجة(٣).

ثالثًا: إذا كان قانون التحول من الكم إلى الكيف يفسر الطبيعة والمعرفة الإنسانية، فلماذا حصل التحول من الكم إلى الكيف في الإنسان، ولم يحصل في الحيوان الذي هو أولى منه بهذا التحول، باعتبار مستواه الكمي الذي يفوق الكم الإنساني؟، ثم لماذا لم تستمر تلك القفزات في وعي الإنسان إلى صورة أخرى من المادة، أعلى من مستواه المستقر لدى الإنسان منذ آلاف السنين؟(٤).

رابعًا: هذا التفسير المادي للوعي البشري يؤدي إلى إلغاء الحرية الإنسانية، لأن الوعي والعقل الإنساني انبثق من المادة التي لا إرادة لها، بل تصرفاتها تحدث بالضرورة الميكانيكية التي لا إرادة ولا غاية لها.

ولذلك فإن المادية الماركسية عرَّفت الحرية بإنها فهم ضرورة القوانين الديالكتيكية الحتمية، وخضوع لمقتضياتها، وتلك حتمية فلسفية تصادر حرية الإرادة الإنسانية، في مقابل المحافظة على الضرورة الكامنة في الطبيعة المادية، وفي تقرير ذلك يقول انجلز: "الحرية لا تتلخص في الاستقلال المتخيل عن قوانين الطبيعة، بل في معرفة هذه القوانين والإمكانية المستندة إلى هذه المعرفة لحمل قوانين الطبيعة بانتظام على العمل من أجل أهداف معينة"(٥).

---

(١) انظر تصريح أحد أبرز المنظرين للماركسية، وهو: (ألتوسير) في سياق نقده المفاهيم الماركسية: قراءات في المادية الجدلية، تحرير قيس الشامي، دار الطليعة: بيروت، ص٧٣.

(٢) انظر: على سبيل المثال: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ستالين، ص٢٩–٣٠.

(٣) انظر: نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية)، محمد سعيد البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط٢، (١٩٨٦م)، ص٧٦–٨٢.

(٤) انظر: الماركسية والوضعية، دراسة نقدية في المنهج، محمد الأشهب، ص١٤٣.

(٥) ضد دوهرنج، انجلز، ص١٣٣.

أبرز نتائج الرؤية المعرفية للمادية:

لعل من أبرز نتائج مبدأ (أسبقية المادة على الوعي) نفي الفطرة المعرفية وعلومها، فالقول بالفطرة المعرفية يتناقض مع النظرية المادية في المعرفة، لأنها تفترض وعيًا معرفيًا سابقًا على إحساساتنا بالمادة، ولأنه يفترض مصدرًا آخر للمعرفة غير المادة، ولذلك يقول بعض منظري المادية الجدلية: "الديالكتيك المادي لا يعترف بالأفكار الفطرية المولودة مع الإنسان، فالناس يحصلون على المعارف خلال حياتهم في الوسط الاجتماعي...، إن مصدر جميع معارفنا هو الإحساسات والإدراكات التي تعكس العالم الموضوعي"(١).

ونفي المعارف الفطرية كما أنه من لوازم مبدأ أسبقية المادة على الوعي، فهو منسجم كذلك مع حركة المادة – المبدأ الفلسفي الكلي للمادية – التي لا تعترف إلا بالمفاهيم المتغيّرة المتطورة غير الثابتة، وهو ما يتنافى مع العلوم الفطرية ذات الثبات والإطلاق، المخلوقة من إله خارج هذا العالم المادي، وفي ذلك يقول لينين: "إن المفاهيم الإنسانية ليست ثابتة، بل هي تتحرك أبدًا، ويتحول أحدهما إلى الآخر، وينصب أحدهما في الآخر، وبدون هذا لا يمكنها أن تعكس الحياة الحية"(٢).

الوعي الفطري يسبق الإحساس بالمادة:

إذا كانت (الحياة) أصلًا للوجود، فإن الوعي الفطري الحي يعد أصلًا من أصول المعرفة البشرية في نظر المعرفة الإسلامية عامة، وعند ابن تيمية على وجه الخصوص، والاعتراف بأصالة الوعي الفطري، لا يعني إبطال أصالة دور الحس المادي في بناء المعرفة الإنسانية، فإن سير المعرفة البشرية تبدأ من الحس المادي والحقائق الموضوعية الخارجية.

وتلك الأصالة الحسية المادية في المعرفة، يكاد يتفق عليها غالب الاتجاهات في نظرية المعرفة، حسيها وماديها وعقلانيها(٣) – لا سيما العقلانية المعتدلة بخلاف العقلانية المتطرفة – كما أنه لا نزاع بين النظار المسلمين، ومنهم

---

(١) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٣٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٦٥.

حاول بعض الباحثين التوفيق بين الرؤية المادية والرؤية الإسلامية في تناوله مفهوم الفطرة، فبناءً على المبدأ المادي (أسبقية المادة على الوعي) رأى أن الفطرة انعكاس للواقع الخارجي، وبناءً على تجذر مفهوم الفطرة عند ابن تيمية أثبت الفطرة إثباتًا صوريًا مفرغًا من معناها، فجاء – على حد علمي – بمعنى مبتدع، لم يسبقه إليه أحد، لا من الماديين، ولا من الإسلاميين، قائلًا: "إن المعرفة الفطرية ليست مثالية، أي: وعيًا سابقًا على المادة، بل هي منطلقة من الواقع، من الجزئي من المحسوس، إلى الوعي والتجريد الذهني"، (نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود)، يوسف سمرين، ص٤٣٨، ويصر على نفي تبني ابن تيمية المعرفة الفطرية باعتبارها قبلية، وبشكل صادم يعلل هذا النفي بأن ابن تيمية يتحرك داخل إطار الفلسفة المادية، انظر: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية، ص٤٢.

(٣) أما الحسيون والماديون: فأمرهم ظاهر في تقريرهم ابتداء المعارف من الحس، وأما العقلانيون المعتدلون: فأشهر من صرح بابتداء المعارف من الحس الفيلسوف لبينتز، والفيلسوف كانط، بل إن (أرسطو) نفسه يرى محورية الحس في بناء المعرفة، ففي قراءة يوسف كرم له يرى أن العقل لا يكتسب معرفةً ما، إلا إذا تلقى مادتها من الحس، انظر: العقلانية، جون كوتنغهام، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري: حلب، ط١، (١٩٩٧م)، ص٨٨، ونقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط١، (٢٠١٣م)، ص٥٧، والعقل والوجود،، يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة،: ط٢، (٢٠١٥م)، ص٨٢-٤.

ابن تيمية في ابتداء المعرفة البشرية من الحس، وافتقار العقل – بمعارفه الفطرية – إليه في إنتاج معارفه، ومن نصوص ابن تيمية العديدة في هذه المسألة قوله: "إن الإنسان يشهد بحسه الباطن والظاهر أمورًا معينة جزئية على صفات، ثم يعقل بما يجعله الله في عقله من العبرة والقياس"(١).

ولكن لا يلزم من ذلك أن تكون المادة المحسوسة مصدرًا لكل المعارف العقلية، بل هي شرط من شروط خروجها من الوجود بـ (القوة) إلى الوجود بـ (الفعل)، وليست مصدرًا لها، وفرق بين الشرطية والمصدرية، وستأتي الإشارة إليها لاحقًا.

وإذا كانت المعرفة البشرية تبتدئ من الحس المادي، فإن هذا لا يعني أن كل معارفنا صادرة عنه، بل إن المعرفة البشرية تنطوي على مفاهيم فطرية كامنة كمون استعداد، قبل أن تبدأ معارفنا من الحس.

فمناط الخلاف المعرفي بين ابن تيمية والنظرية المادية المعرفية، لم يكن في ابتداء المعارف من الحس والمادة، بل المناط حاصل فيما قبل هذا الابتداء، يتمثل هذا المناط في السؤال الآتي: هل يمتلك الإنسان وعيًا فطريًا قبل دور الإحساس المادي الناقل للمعرفة؟ أم الإنسان صفحة بيضاء ليس فيها رائحة معرفة قبل الإحساس المادي؟.

أبرز ما يميز الاتجاه الإسلامي في المعرفة، لا سيما المنهج المعرفي لدى ابن تيمية، تأكيد أصالة الوعي الفطري القبلي، والاعتماد عليه في البناء المعرفي، ولهذا فإني سأقف عند تلك الأصالة المعرفية للوعي الفطري من خلال رؤية ابن تيمية المعرفية، وبه يظهر البون الشاسع في المعرفة بين ابن تيمية والاتجاه المادي، كظهور التضاد بينهما في الوجود كما سبق بيانه في المبحث الأول.

الوعي الفطري قوة واستعداد:

الوعي الفطري عند ابن تيمية، عبارة عن (قوة) مخلوقة في النفس البشرية، مثل القوى الغريزية في الإنسان، لكن تتميز هذه القوة بأنها قوة معرفية، فيها من "**القبول والاستعداد والصلاحية**"(٢) لإدراك المعارف الصحيحة المتعلقة بالعلم، والأعمال الحسنة المتعلقة بالإرادة، وهذا يقود بالضرورة إلى الإيمان بالإله.

وقد شبَّهها بالقوة الفطرية الغريزية في الطفل، التي تلهمه التقام ثدي أمه، وارتضاعه منها، ومن المعلوم بالضرورة وجود هذه القوة الغريزية في الطفل قبل وعيه بالمادة، وارتباط حواسه بالخارج(٣).

هذه القوة مستعدة لتحصيل العلم والإرادة النافعتين ومقتضية لهما، ما لم يمنعها مانع، "كما تقتضي فطرة الصبي شرب لبن أمه، فلو لم يعرض له مانع للزم وجود الشرب، لكن قد يعرض له مرض فيه أو في أمه أو غير ذلك..."(٤).

وشبَّه استعداد وتهيئة وقابلية هذا الوعي الفطري للمعارف، وتمييز حقها من باطلها، باستعداد وتهيئة وقابلية البدن للانتفاع بالغذاء، وتمييز ملائمها من منافيها، فكما أن البدن مستعدٌّ، ذو قابلية للانتفاع بالغذاء قبل ورود

(١) تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ٤/٦١٩.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨/٤٤٦.
(٣) المصدر نفسه، ٨/٤٤٨.
(٤) المصدر نفسه، ٨/٤٦٤.

الطعام إليه، فكذلك النفس البشرية مستعدة، وذات قابلية للمعارف النظرية – الحسية والعقلية والوجدانية – قبل ورودها إليها، فالإله – كما يقول ابن تيمية: "جعل فطر عباده **مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها**...، كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب، ولو لا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها، وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافي، ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك"(١).

ووصْفُ الوعي الفطري بالاستعداد والقابلية، يوجب أسبقيته وقبليته على اتصال الإنسان بالعالم الخارجي، والوسط الاجتماعي، سواء أكان ذلك عن طريق التعلُّم والتربية، أم العادات والتقاليد، وهذا ما يراه ابن تيمية، ففي سياق إبطاله حجة المشركين باتباع الآباء، يقول: "فإذا احتجُّوا بالعادة الطبيعية من اتباع الآباء، كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الأبوية"(٢).

وهذا التقرير التيمي يتناقض مع النظرية المادية في المعرفة، التي تجعل الوسط الاجتماعي المصدر الرئيس للمعرفة، الذي يسبق الوعي الإنساني، ويتضمن ذلك إبطال الوعي الفطري، ولهذا يقول بعض منظري المادية الديالكتيكية: "الديالكتيك المادي لا يعترف بالأفكار الفطرية المولودة مع الإنسان، فالناس يحصلون على المعارف خلال حياتهم في الوسط الاجتماعي"(٣).

وكما أن الوعي الفطري المستعد لإدراك الحقائق المعرفية سابق الوسط الاجتماعي – الذي يشمل التربية والتعليم والعادات والتقاليد – فهو كذلك سابق النظر والاستدلال، بل والخطاب والكلام، بدونه لا قيمة للخطاب والنظر، ولذلك يقول: "... ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام..."(٤).

فقبلية تلك القوة الاستعدادية متحققة في وعي الإنسان، قبل الاستدلال بالمادة الخارجية وحقائقها، ولذلك يقول ابن تيمية: " ثم الفطر تعرف الخالق بدون هذه الآيات، فإنها قد فطرت على ذلك، ولو لم تكن تعرفه بدون هذه الآيات، لم تعلم أن هذه الآية له... والناس يعلمون أن هذه المخلوقات آيات ودلائل للخالق، فلابد أن يكونوا يعرفونه، حتى يعلمون أن هذه دلائل مستلزمة له"(٥).

بل يرى ابن تيمية أن مجرَّد الاعتماد على الحس الخارجي عن طريق التعليم، دون الاعتراف بالمعرفة الفطرية – باعتبارها قوة قابلة لتلك المعارف الحسية – لا يحقق للإنسان أي نفع معرفي، بل يبقى مثل الحيوان الخالي من تلك القوة الفطرية السابقة، حيث لا ينتفع بالتعلّم شيئًا، وهذا هو الفارق بين الإنسان والحيوان، وفي ذلك يقول:

---

(١) المصدر نفسه، ٥/٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ٨/٤٩١.

(٣) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٣٤١، وقد شرح روجيه غارودي التأثير والأثر المؤسس للمعرفة الإنسانية في نظرهم، انظر: النظرية المادية في المعرفة، ص٢٦٢-٢٦٣.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٥/٦٢.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تمية، ١/٤٨-٤٩.

"معلوم أن مجرَّد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والإرادة، ولو لا أن في النفس قوة تقبل ذلك، وإلا فلو علَّم البهائم والجمادات وحضضها، لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم، والسبب في الموضعين واحد، فعُلم أن ذلك لاختلاف القوابل"(١).

قبلية الوعي الفطري:

لا يمكن تصور الفطرة إلا على وجه (القبلية)، فالقبلية من اللوازم الذاتية للفطرة، لا معنى للفطرة إن لم تكن قبلية منذ ولادة الإنسان، وقبل وعيه بالواقع المادي، وهو ما أدركته المادية، فصرَّحت بنفي كل المعارف الفطرية، لأنها تناقض مبدأهم: (أسبقية المادة على الوعي)، وقد سبق بيان ذلك.

كما أن هذه القبلية وذلك السبق، صريح قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة"(٢)، ومراده ـ كما قال ابن تيمية: "الإخبار بالحقيقة التي خلقوا عليها"(٣).

وأجلى صور قبلية الوعي الفطري عند ابن تيمية، وجوده قبل ولادة الإنسان متمثلة في (عالم الذر)، فالوعي الفطري لم يكن موجودًا منذ اللحظات الأولى من ولادة الإنسان فحسب، بل وجودها فيه قبل تكوّنه إنسانًا، منذ كونه ذرة في صلب أبيه، وفي تلك الحالة حدث الإشهاد الفطري الأول، وبهذا المعنى المتمكن في القبلية فسَّر ابن تيمية آية الميثاق المشهورة، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

فقد فسَّر ابن تيمية هذا العهد والميثاق الأول بالفطرة، قائلًا: "...إن هذه الآية بيّنة في إقرارهم وشهادتهم على أنفسهم بالمعرفة التي فطروا عليها: أن الله ربهم، وقال صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة"(٤)، وفي سياق نقاشه ابن عبد البر، بعد أن رجَّح تفسير الإشهاد بالفطرة، قال: "فهذا القول يحقق القول الأول في أن كل مولود يولد على الفطرة، التي هي المعرفة بالله والإقرار به، وفيه زيادة: أن ذلك كان قد حصل لهم قبل الولادة حين أُستخرجوا من صلب آدم، وقد فُسِّر فطرة الله في الحديث بذلك"(٥).

والآية فيها تفسيران مشهوران في توقيت أخذ هذا الميثاق:

الأول: أن ميثاق الفطرة وإشهاد البشر عليها، حدث حينما استخرجوا من صلب أبيهم آدم.

الثاني: أن ميثاق الفطرة، أُخذ منهم وقت وجودهم في أصلاب آبائهم، ولم يكن وقت وجودهم في صلب آدم.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨/٤٦١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، برقم (١٣٨٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم أطفال الكفار وأطفال المسلمين، برقم (٢٦٥٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨/٤٣٣.

(٤) جامع الرسائل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض: ط١، (٢٠٠١م)، ١/١١.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨/٤٤٠.

وقد رجّح ابن تيمية في بعض المواطن من كتبه التفسير الثاني، وضعف التفسير الأول، مفسرًا الآية بقوله: "اذكر حين أخذوا من أصلاب الآباء، فخلقوا حين ولدوا على الفطرة مقرين بالخالق شاهدين على أنفسهم بأن الله ربهم..."(١).

وكلا التفسيرين يدلان على (قبلية الوعي الفطري)، سواء أكان وقت وجود البشر في صلب أبيهم آدم، أم في حالة وجودهم في أصلاب آبائهم، كما أن (قبلية الوعي الفطري) ثابتة عند من نفى تفسيرها بالميثاق الأول، وأثبتها منذ ولادة الإنسان، فهي قبلية سواء أكانت في (عالم الذر)، أم كانت بداية خروج الجنين من بطن أمه، ولذلك يقول ابن تيمية في بعض مواطن بحثه هذه المسألة، بعد ذكر آية الميثاق: "قلت: ليس المقصود هنا الكلام على هذه الآية وتفسيرها، والكلام في معرفة حاصلة قبل الولادة أو نفيها، بل المقصود إثبات المعرفة الفطرية الحاصلة بعد الولادة، وإذا كان من نفاة الأول من يقول: إن هذه ضرورية، فكيف بمن أثبت الثنتين"(٢).

ولا ريب أن ابن تيمية قائل بالثنتين –كما سبق بيانه – بأنها حاصلة منذ الولادة، وحاصلة قبل ذلك في (عالم الذر)، وسواء فُسّر ذلك الوعي الفطري بولادة الإنسان على فطرة الإسلام، أم على الإقرار العام بالصانع من غير إثبات إيمان، أم بالمعرفة الأولى في عالم الذر، فإن هذه التفسيرات الثلاثة، لا منافاة بينها، كما يقوله ابن تيمية(٣)، بل كلها دالة على أن هناك معرفة ووعيًا أوليًا، سبق كل اتصال للإنسان بالمادة، وسبق كل المعارف المكتسبة له، بل إن هذا الوعي الفطري الأول الضروري من لوازم إنسانية الإنسان(٤).

وقبلية أصول المعرفة البشرية لم تكن من المفاهيم الغريبة عن الرؤية الوجودية في الإسلام، فقد قصَّ علينا القرآن في سياق بدايات خلق آدم عليه السلام، تزويده بالعلم مباشرة قبل إنزاله إلى الأرض، سواء أكان هذا التعليم تلقينًا، أم عن طريق خلق القدرة والاستعداد الفطري في نفسه، أم عن طريق خلق القوة الناطقة والمفكرة، وسواء أكان هذا التعليم متعلقًا بالأسماء باعتبارها رموزًا للمسميات والأشياء، أم كان متعلقًا بالمسميات بخواص الأشياء وصفاتها، ولا منافاة بينهما، لأن الاسم لا ينفك عن مسماه، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١].

فآدم عليه السلام أعطي قوة التعلُّم، التي بها ميز بين الأسماء بمسمياتها، قبل التجربة الحسية، وهذا ما ميزه عن غيره، وفي بيان ذلك يقول ابن تيمية: "...الله علم آدم الأسماء كلها، وقد ميز كل مسمى باسم يدل على ما يفصله من الجنس المشترك، ويخصه دون ما سواه، ويبين به ما يرسم معناه في النفس"(٥).

---

(١) المصدر نفسه، ٤٨٧/٨، وانظر: في حكاية القولين وترجيح ابن تيمية الصريح التفسير الثاني: جامع الرسائل، ص١١-١٢، الدرء، ٤٨٢/٨-٤٨٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٤٥٣/٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ٤٥٤/٨.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ٤٨٨/٨-٤٨٩.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٥٨/٩-٥٩.

طبيعة وجود الوعي الفطري:

ليس لهذا النوع من الوعي وجود ظاهر بالفعل، ولذلك يقول ابن تيمية عن الطفل المولود على الفطرة: "ليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام لمعرفته ومحبته"(١)، فليس المراد بهذا الوعي الفطري المعرفي "التمكُّن من المعرفة والقدرة عليها"، بل المراد بها القدرة الكامنة على المعرفة وإرادتها(٢).

فالوعي الفطري موجود وجودًا بـ(القوة)، لا بـ(الفعل)، إذ هو عبارة عن قوة تقتضي – عند ارتفاع الموانع – معرفة، وقد وصفها ابن تيمية بالقبول والاستعداد والصلاحية، قائلًا: "هذه الفطرة التي فيها هذه القوة والقبول والاستعداد"(٣)، وأكد على وصفها بـ(الاستعداد) قائلًا: "...إن الله... جعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها..."(٤).

فوصف تلك القوة الموجودة في الطفل منذ ولادته بـ(الاستعداد) لإدراك الحقائق ومعرفتها، لا معنى له إلا الوجود بالقوة، وهو المعنى المشهور فلسفيًا، وبهذا الاستعداد فسَّر ابن رشد (الوجود بالقوة)، قائلًا: "والقوة: هي **الاستعداد** الذي في الشيء، والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل"(٥).

ذلك الاستعداد الذي يجعل لحبة الفول – مثلًا – قوة لإنبات فول، لا لإنبات قمح، والخشب فيه استعداد لأن يكون كرسيًا، لا لأن يكون ماء، وفي النطفة – كما يمثل به ابن تيمية "قوة أن تصير علقة، والحبة قوة أن تصير سنبلة، وفي النواة قوة أن تصير نخلة"(٦).

وهو الاستعداد ذاته الذي يفرق بين الإنسان والحيوان في المعرفة، فإنه لولا ذلك الوعي الفطري (القابل) (الصالح) (المستعد) لإدراك المعارف، لاستوى الإنسان والحيوان، فإن الحيوان لا ينتفع بتعلم الكتابة، ولا يمكن أن يكون كاتبًا، لفقدانه ذلك الوعي الفطري الموجود بالقوة في الإنسان.

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: "معلوم أن مجرد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والإرادة، ولو لا أن في النفس قوة تقبل ذلك، وإلا فلو علَّم البهائم والجمادات وحضضها، لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم، والسبب في الموضعين واحد، فعُلم أن ذلك لاختلاف القوابل"(٧).

وهذا المعنى الذي قرره ابن تيمية من أبرز الأدلة على إثبات (الوجود بالقوة)، ولذلك اعتمده يوسف كرم دليلًا على إثبات (الوجود بالقوة)، وفي ذلك يقول: "... اكتساب فن من الفنون أو علم من العلوم يقتضي قوة له، فإننا إذا رسمنا حروف الهجاء أو أرقام الأعداد ونطقنا بها أمام طفل وقرد، تعلمها الطفل ولم يتعلمها القرد مهما كررنا المحاولة"(٨).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨/٣٨٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ٨/٣٨٥.

(٣) المصدر نفسه، ٨/٤٤٦، وانظر: المصدر نفسه، ٨/٤٦١.

(٤) المصدر نفسه، ٥/٦٢.

(٥) تلخيص ما بعد الطبيعة، ابن رشد، تحقيق: عثمان أمين، ط١، (١٩٥٨م)، ص٨٣، وانظر: المصدر نفسه، ص٢٥.

(٦) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٣/٤١٠.

(٧) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨/٤٦١.

(٨) العقل والوجود، يوسف كرم، ص١٤٩

لم يكن ذلك المبدأ الأرسطي – تقابل القوة والفعل في وصف الوجود – غريبًا في قاموس ومعجم ابن تيمية الفكري[1]، ولذلك كان له حضور في تنظيراته الوجودية والمعرفية، كبقية المفاهيم الأرسطية الصحيحة، مثل: تقابل الكلية والجزئية، والنهاية واللانهاية، وكارتباط مفهوم الزمان بالحركة، ومن مواطن تفعيل ابن تيمية هذا المبدأ الفلسفي في المعرفة والوجود ما يأتي:

أولًا: في المعرفة، فإن (العلم) و(الإرادة) – عند ابن تيمية – قد يوجدان وجودًا بالفعل، أو وجودًا بالقوة، وبمنتهى الصراحة يقول: "قد يكون العلم والإرادة حاصلين بالفعل، أو بالقوة القريبة من الفعل، مع نوع من الذهول والغفلة، فإذا حصل أدنى تذكر رجعت النفس إلى ما فيها من العلم والإرادة..."[2].

و(القوة القريبة من الفعل) في مقابل (القوة البعيدة)، وهما نوعان من أنواع (الوجود بالقوة) كما هو مقرر في المدونات الفلسفية الأرسطية، والمراد بها: "المهيَّأة لكل التهيُّؤ للخروج إلى الفعل حالما تفعَّل علتها، أو يرتفع المانع لها"[3].

فالمعارف الفطرية المرتبطة بالوعي الفطري السابق، التي لم تخرج إلى عالم الشعور، موجودة بالقوة في عالم اللاشعور، وفرق بين وجود الشيء والشعور به، وهذ أصل منهجي تبنَّاه ابن تيمية، فقد أكد به على وجود بعض العلوم الفطرية في النفس البشرية، دون الشعور بها، ولذلك يقول – في سياق جوابه عن سؤال: لماذا ينكر كثير من النظار فطرية معرفة الإله؟: "... الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرهما من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه، فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به، فوجود الشيء في الإنسان وغيره غير علم الإنسان به"[4].

فالوعي الفطري قوة ذات استعداد، وتهيؤ، وقابلية، وصلاحية، لإدراك المعارف، ومعارفها قد تكون موجودة في النفس البشرية دون وعيها والشعور بها، ولذلك كانت مهمة الأنبياء الأولى التذكير بموجب ذلك الوعي الفطري بعد نسيانه أو الذهول عنه، وفي ذلك يقول ابن تيمية: "أكثر الناس غافلون عما فطروا عليه من العلم، فيذكرون بالعلم الذي فطروا عليه، وأصل الإقرار من هذا الباب، ولهذا توصف الرسل بأنهم يذكرون، ويصف الله تعالى آياته بأنها تذكرة وتبصرة"[5].

ثانيًا: في الوجود، فقد فعَّل ابن تيمية هذين المفهومين – الوجود بالفعل والوجود بالقوة – في أعظم مشاريعه ونظرياته العلمية، التي انتصب لها، وهي: نظريته في (تسلسل الحوادث)، ولذلك يقول في تفسير تسلسل الحوادث: "وأما الحوادث التي لا يمكن وجودها إلا شيئًا فشيئًا، فهذه يمتنع أن تكون بالفعل قديمة أزلية، فلا تكون بالفعل في الأزل، بل لا يمكن أن تكون إلا بالقوة، ثم تخرج إلى الفعل بحسب الإمكان شيئًا فشيئًا..."[6].

---

(١) خلافًا لمن نفى نفيًا مطلقًا إثبات ابن تيمية (الوجود بالقوة) في الواقع الموضوعي، انظر: نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود، يوسف سمرين، ص٤١٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٧/٤٢٥.

(٣) العقل والوجود، يوسف كرم، ص١٥٢.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٦/٣٤٠-٣٤١، وانظر: الدرء، ٧/٤٢٤-٤٢٥.

(٥) جامع الرسائل، ابن تيمية، ص١٦، وانظر: الدرء، ٨/٤٦٢، ٤٨٩، ٥٣٤.

(٦) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١٠/٢٣-٢٤.

فـ(جنس) الحوادث – عند ابن تيمية – غير متناهٍ، تكتنفانه درجتا الوجود: القوة والفعل، فالحوادث في الأصل موجودة بالقوة، ولها امتداد في الوجود الفعلي، هذا الوجود الفعلي يستمد وجوده من الوجود بالقوة، ولكن يستحيل أن تستنفذه، فوجود الآثار المتسلسلة من المخلوقات – عند ابن تيمية – وجود متدرّج شيئًا بعد شيء، لا وجود مكتمل في آنٍ واحد، وما دامت كذلك كان وجودها اللانهائي وجود بالقوة، لا وجود بالفعل، وتلك طبيعة (اللانهائية المحتملة) كما هي عند أرسطو[١].

وكما أن الحوادث عند ابن تيمية لا يمكن وجودها إلا على سبيل التدرج شيئًا فشيئًا – وذلك راجع إلى طبيعة خروج الشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل – فكذلك موجبات الفطرة ومقتضياتها، تحصل "شيئًا بعد شيء، بحسب كمال الفطرة، إذا سلمت عن المعارض"[٢].

ومن المواضع المشهورة في اعتماده على مفهوم (الوجود بالقوة)، موافقته الفلاسفة على سبق (الإمكان) لوجود الحادث، وافتقار الممكن إلى محل يقوم به، وفي ذلك يقول: "...الحدوث مسبوق بإمكانه، ولا بد لإمكانه من محل، ولهذا لم يذكر الله قط أنه أحدث شيئًا إلا من شيء..."[٣].

ولا ريب أن (الوجود بالقوة) هو (الإمكان الخارجي)، المتعلق بكيفيات الأشياء وأضدادها، فالبخار – مثلًا – له إمكان قبل وجوده في الماء، والبساط له إمكان قبل وجوده في الصوف... وهكذا، "ومثل أن تقول: هذه الأرض يمكن أن تزرع، وهذ المرأة يمكن أن تحبل، وهذا لا بد له من محل خارجي"[٤].

(لا تعلمون شيئًا):

وتفسير الوعي الفطري باعتباره قوة فيها قابلية وصلاحية واستعداد، تقتضي وتستوجب المعارف، منسجم مع قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

---

(١) انظر: الفيزياء – السماع الطبيعي، أرسطو، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، المغرب، (١٩٩٨م)، ص٨٥-٩٤، حيث ناقش هذين النوعين في فصلين، وهما: الفصل الخامس، والفصل السادس، و(اللانهائية المحتملة) النوع الثاني من أنواع اللانهاية عند أرسطو، حيث قسمها إلى نوعين: الأول: اللانهائية الفعلية، وهي (اللانهائية) الكاملة المكتملة، وتلك يستحيل وجودها في العالم الواقعي المادي والعالم الرياضي، والثاني: الاحتمالية، وهي عملية مستمرة في التطور، لا تنتهي أبدًا، فليس لها وجود بـ (الفعل)، لأنها لا تكتمل أبدًا، ولكن لها وجود بـ (القوة)، يفرضه الذهن.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨/٣٨٣.

(٣) النبوات، ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز الطويان، دار أضواء السلف: الرياض، ط١، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ١/٣٢٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. فمعنى (الوجود بالقوة) عند ابن تيمية، هو ذاته عند الفلاسفة: استعداد وإمكان في الشيء لأن يكون بالفعل، عند أرسطو ومن بعده، وهذا مدون في كل المراجع الفلسفية، وأما ادعاء موافقة ابن تيمية للفلاسفة في استعمال لفظ (الوجود بالقوة) ومخالفته لهم في معناه، فغلط ومغالطة وبدعة علمية لم يسبق لها أحد، ويعظم ذلك الغلط حينما ينسب للفلاسفة – أرسطو ومن بعده – بأنهم يفسرون (الوجود بالقوة) بالفعل الكامن، وهذا لا يستقيم مع نصوصه ونصوص أشهر شراحه، نعم. قد نقل عن بعض المتأخرين من فلاسفة الغرب، وهو الفيلسوف (ليبنتز)، القول بكون الفعل، كما نوه إليه يوسف كرم، انظر في تلك المغالطة: نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، احمد عصام النجار، ص٩٠.

فالنفي في قوله تعالى: (لا تعلمون شـيئًا) على عمومه، يتوجَّه إلى الوجود الفعلي للعلوم، سـواء أكانت علومًا فطرية، ومنها معرفة الإله، أم كانت علومًا كسبية حصولية، فكلا النوعين من العلوم لا وجود له وجودًا فعليًا ظاهرًا، بدون منافذ وأدوات المعرفة: (السمع) و(الأبصار) و(الأفئدة).

أما العلوم المكتسبة فظاهر، وأما العلوم الفطرية، فبالرغم من وجودها وجودًا بالقوة على جهة القبلية، منذ ولادة الإنسـان، بل منذ (عالم الذر)، غير أنها مفتقرة إلى الحس ومنافذه لانتقالها من وجودها بالقوة إلى وجودها بالفعل، ذلك لأن خروج الشـيء من (الوجود بالقوة) إلى (الوجود بالفعل) لا يتم إلا بسـببٍ، وهذا راجع إلى الضـرورة السببية الفطرية، وهو ما أكده ابن تيمية، ففي سياق نقده قِدَم حركات الفلك عند الفلاسفة، يقول: "ومعلوم أن ما كان بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج"(١)، وفي موطن آخر في سـياق نقاشـه ثابت بن قرة يقول: "خروج ما بالقوة إلى الفعل، إما أن يفتقر إلى علة من خارج، وإما أن لا يفتقر"(٢).

نعم، تتعارض تلك الآية مع الوعي الفطري إذا أثبتنا وجوده بالفعل، ولكن وجوده وجود بالقوة التي تقتضـي العلم، ولذلك يقول ابن تيمية بعد إيراده الآية: "...نحن نعلم بالاضـطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك، وتستوجبه بحسبها..."(٣).

فالإنسـان يولد خاليًا من المعارف، وبعد اكتمال أدواته المعرفية، يبدأ في اكتسـاب العلم وتحصيله، وتبدأ معارفه الفطرية في التشـكُّل والظهور، لأن سـير المعرفة يبدأ من الحس، وقد تقدم أنه لا نزاع بين النظار المسـلمين وأكثر الفلاسفة العقليين في ابتداء المعرفة البشرية من الحس.

فالحس وأدواته شـرط لتفعيل القوة الفطرية، وإخراجها من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل، وفرق بين "الشرطية" و"المصدريَّة"، فإن اقتضاء التلازم بين الشيئين –كما هو مقرَّر في العقول– لا يعني أن أحدهما علة للآخر، فـ"ليس كلُّ ما كان لازمًا لغيره يكون ذلك الغير هو العلة المقتضية لوجوده في نفس الأمر"(٤).

فقوة العقل الفطرية – على سـبيل المثال – مفتقرة في إنتاج معارفها إلى الحس، ولكن لا يلزم من ذلك التلازم والافتقار، أن يكون الحس مصـدرًا لتلك المعارف العقلية، مثل الأحكام التي تخص العقل بفطرته، ولا يشـاركه فيها الحس، مثل: التعميم والتجريد والأحكام العقلية الضـرورية ذات الصـدق المطلق، فليس للحواس تمييز ولا حكم، وفاقد الشيء لا يعطيه(٥).

---

(١) منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، ١/٣٤٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٩/٢٨٧، ولا حظ أنه لم يطرح افتراض المادية في الوجود، لبعده عن ضـرورة العقل، حيث جعلوا علة وجود الأشياء من داخل الأشياء لا من خارجها، وذلك عن طريق حركة المادة الذاتية وتناقضاتها الداخلية.

(٣) المصدر نفسه، ٨/٤٦١، وانظر: المصدر نفسه، ٨/٣٨٣.

(٤) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص٤٤٨.

(٥) انظر: بغية المرتاد في الرد على المتفلسـفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، ابن تيمية، تحقيق: موسـى الدويش، مكتبة العلوم والحكم: المدينة المنورة، ط٣، (٢٠٠١م)، ص٢٦٧.

استغناء وجود الوعي الفطري عن التعلُّم:

تظهر مقتضيات الوعي الفطري ولوازمه (تلقائيًا) بعد احتكاكه بالواقع الخارجي المحسوس، وهذه التلقائية لا تفتقر إلى تعليم وأدلة، بل هي بذاتها تولد معارفها، بشرط سلبي، وهو زوال الموانع.

تلك التلقائية التي تمارسها الفطرة المعرفية في انتاج معارفها شرحها ابن تيمية قائلًا: "إنها تحصل بأسباب كالأدلة التي تنتظم في النفس، من غير أن يسمع كلامٌ مستدل، فإن النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يحتاج معه إلى كلام أحد، فإن كل مولود يولد على هذه الفطرة، لزم أن يكون المقتضي للمعرفة حاصلًا لكل مولود"(١).

لا ريب أن (التعليم) يساعد القوة الفطرية على توليدها معارفها، فالطفل – مثلًا – ليس عنده معرفة بالله وتوحيده حين ولدته أمه، "ولكن ولادته على الفطرة تقتضي ذلك وتستوجبه بحسبها، فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة، حصل من معرفتها بربها ومحبتها له ما يناسب ذلك..."(٢).

لكن الوعي الفطري غير متوقف على (التعلم) و(الاستدلال)، بل هو مستغن بنفسه عن وجود أدلة يتعلمها، فهو كافٍ بذاته لتحصيل معارفه الضرورية، وأما الأسباب الخارجية من التعلم والاستدلال، فغايتها أن تكون (معرفة) و(مذكرة)، تساعد الفطرة، وتثيرها.

طرح ابن تيمية هذه المسألة في صيغة السؤال الآتي: "هذه الفطرة التي فيها هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية، هل هي كافية في حصول المعرفة، أو تقف المعرفة على أدلة يتعلمها من خارج؟"(٣).

وأجاب مبطلًا مقالة توقف المعرفة الفطرية على أدلة تُتَعلَّم من الخارج، فإنَّ ربطها بأسباب التعلم الخارجية، يقتضي تفريغها من معناها الدال على قوتها الذاتية، وتصبح أسباب التعلم الخارجية هي المتحكمة في إنتاج الفطرة لمعارفها، "وليس في ذلك مدح للفطرة"(٤).

فأصول المعارف الفطرية مستقلة عن الاستدلال الحسي، وإن كان الحس شرطًا في إثارتها، لا شرطًا في إيجادها، فقد تستغني المعارف الفطرية العقلية البدهية بعد تكونها عن شهادة الحس، ولذلك قال ابن تيمية – في سياق نقاشه مسألة قدم العالم: "كون الفاعل متقدمًا على المفعول أمر مستقر في العقل والحس، مع أنه لا يحتاج إلى شهادة الحس"(٥).

ولما كانت الفطرة المعرفية (قوة)، فيها من الاستعداد والقبول والصلاحية أصبحت شيئًا آخر غير مقتضياتها، وقد جرى التعبير عنها ببعض لوازمها، كالقول المشهور بأن الفطرة هي الإسلام، وهو من باب التعبير عن الملزوم بإحدى لوازمه، وهو تعبير صحيح، لكن فيه تجوُّز، فالفطرة شيء آخر غير مقتضياتها، فليس (الإسلام) أو (المعارف الضرورية)، أو (المبادئ الخلقية) هي الفطرة المعرفية، بل كلها من لوازمها ومقتضياتها، فالفطرة المعرفة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨/٤٤٦-٤٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ٨/٤٦١.

(٣) المصدر نفسه، ٨/٤٤٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، تحقيق: يوسف بن محمد المقدسي، دار البشائر الإسلامية: بيروت، ط١، (٢٠١٢م)، ص٦٥.

باعتبارها (ملزومًا) شـيء آخر غير (لوازمها)، ولذلك يقول ابن تيمية: "فهذه القوة العلمية والعملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع، هي فطرة الله التي فطر الناس عليها"(١).

والمراد بـ(الإسلام) الذي فُسّرت به الفطرة، مطلق الإسلام القائم على الإدراكات الفطرية: العقلية والوجدانية، وأصله إثبات وجود الإله وربوبيته، ويعبر عنه بنزعة التدين الفطرية في البشر، وليس المراد به (الإسلام) باعتباره وحيًا منزلًا من عند الإله، لأن (الوحي) كلام الله منزل غير مخلوق، والفطرة – بالاتفاق – مخلوقة، ولا يصح تفسير الوحي بالمخلوق على أصول أهل السنة.

الوعي والروح:

تختزل الفلسفة المادية وظيفة الوعي في (الدماغ)، فهذا العضو (الفيزوكميائي) سبب كافٍ – عندهم – في تفسير ظاهرة الإدراك، وما فيه من التفكُّر والتعقُّل، وهو تفسير منسجم مع رؤيتهم الوجودية والمعرفية الماديتين، إذ يردون الوعي إلى الدماغ باعتباره مادة، وفي هذا يقول انجلز: "إذا وضعنا سؤالًا عما هو التفكير والوعي إذن، من أين يأتيان، فسنرى أنهما نتاج للدماغ البشري، وأن الإنسان نفسه نتاج للطبيعة، تطور في وسط معين ومن الطبيعة"(٢).

وعلى عكس هذا التفسير الساذج لظاهرة الإدراك والوعي، يفسر ابن تيمية تلك الظواهر بردها إلى (الروح) أو (النفس)، وذلك في رسالة له باسم (مسألة في العقل والروح)، يبين فيها علاقة العقل بالروح بواسطة القلب والدماغ(٣).

وأول مبدأ من مبادئ هذا التفسير، الاعتراف بأن (الروح) أو (النفس) هي المدبّرة لبدن الإنسان (فسيولوجيًا)، من جهة وظائف أعضائه، و(سيكولوجيًا) من جهة ظواهره النفسية، ولذلك يقول ابن تيمية، في سياق بحث صفاتها: "النفس وهي الروح المدبرة لبدن الإنسان"(٤)، وفي موضع آخر، وفي السياق نفسه، يقول: "الروح المدبرة للبدن التي تفارقه بالموت هي الروح المنفوخة فيه، وهي النفس التي تفارقه بالموت"(٥).

ومن وظائف تدبيرها البدن عملية الإدراك والتعقل، ولذلك يصرح ابن تيمية، بقيام (التعقل) – وهو أحد صور الوعي – بالنفس الإنسانية، إذ يقول: " العقل قائم بنفس الإنسان التي تعقل"(٦).

لكن النفس تفتقر إلى البدن في إنتاج الوعي الإدراكي، فإنها لا تعمل بمعزل عن عضوين من أعضاء البدن (الفيزوكميائية)، وهما: القلب والدماغ، فبأداة القلب تنتج النفس الإرادة والاختيار، وبأداة الدماغ تنتج النظر والفكر، فالقلب يؤدي وظيفة العقل العملية، والدماغ يؤدي وظيفة العقل العلمية.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢٤٧/٤.

(٢) ضد دوهرينغ، انجلز، ص٤٢، وانظر: المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص١٣٦-١٣٨، وأصول الفلسفة الماركسية، بوليتزر وجي بيس، ص١٨٥، ويعضدون تلك الرؤية المادية بتجارب (بافلوف)، انظر: النظرية المادية في المعرفة، جارودي، ص١١٢، وما بعدها، وقد تبنى هذا التفسير المادي للوعي بحذافيره بعض الباحثين، محاولين قراءة ابن تيمية بذلك التفسير المادي المتناقض مع الأسس الوجودية والمعرفية عند ابن تيمية، انظر: نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود، يوسف سمرين، ص٤١٠-٤٢١.

(٣) الرسالة في مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢١٧/٩-٤٠٤.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣٠١/٩.

(٥) المصدر نفسه، ٢٨٩/٩.

(٦) المصدر نفسه، ٣٠٣/٩.

فبعد أن ذكر ابن تيمية تعلق تعقّل الروح أو النفس بالقلب والدماغ، وحكى بعض الأقوال في ذلك، قال: " والتحقيق أن الروح التي هي النفس لها تعلق بهذا وهذا (أي: القلب والدماغ)، وما يتصف به من العقل يتعلق بهذا وهذا، لكن مبدأ الفكر والنظر في الدماغ، ومبدأ الإرادة في القلب"(١).

فالدماغ ليس مصدرًا أصليًا للوعي، بل هو أداة ووسيلة ضرورية لتمرير الوعي الصادر من الروح أو النفس، وهو ليس الأداة الوحيدة، بل يشاركه القلب في تلك العملية، والقلب مفتقر إلى الدماغ، لأن الإرادة النابعة من القلب لا بد أن يسبقها تصور، والتصور متعلق بالدماغ، فمِن الدماغ يبتدئ التصور ثم يعود إلى القلب لإنتاج الإرادة، ثم تعود آثار هذه الإرادة إلى الدماغ، وهذا معنى قول ابن تيمية: " العلم والعمل الاختياري أصله الإرادة، وأصل الإرادة في القلب، والمريد لا يكون مريدا إلا بعد تصور المراد، فلابد أن يكون القلب متصورا، فيكون منه هذا وهذا (التصور والإرادة)، ويبتدئ ذلك من الدماغ، وآثاره صاعدة إلى الدماغ، فمنه المبتدأ وإليه المنتهى"(٢).

القلب والدماغ ليسا إلا أداتين لظهور الوعي والتعقُّل البشري، فليس الدماغ نفسه هو الذي يفكر، وليس القلب نفسه هو الذي يريد، وإنما التفكير والإرادة ينسبان – على الحقيقة – إلى الفاعل الأصلي، وهو الروح أو النفس، فهي التي تفكر، وهي التي تريد، هذا ما يؤكده ابن تيمية في تراثه.

فالوعي مرتبط بالدماغ، ولكن من حيث كونه أداة لظهور الوعي، وهذا المعنى يتناقض مع المادية الديالكتيكية، التي عدَّته من مقالات المثاليين، وفي ذلك يقول بعض منظريها: " هناك مثاليون معاصرون لا ينفون ارتباط الوعي بالدماغ، ولكنهم لا يفهمون هذا الارتباط إلا من حيث أن الدماغ هو فقط أداة ظهور الوعي"(٣).

معضلة الوعي:

التفسير التيمي للتعقل القائم على عدم كفاية الأعضاء (الفيزيوكيميائية) – الدماغ والقلب – في تفسير ظاهرة الفكر والإدراك والوعي والإرادة، وتأكيده بأن وراء تلك الأعضاء ما يفسر ذلك الوعي الإدراكي، وهو وجود النفس والروح، هذا التفسير يشير إلى ما اكتشفته (فلسفة العقل) في عصورها الأخيرة من خفاء وتعقيد ظاهرة الوعي، يُعبَّر عنها بـ (مشكلة أو معضلة الوعي)، التي تطرح هذا السؤال: كيف يمكن للدماغ أن يحوّل الإحساسات أو الآثار الحسية الفسيولوجية التي تنقلها الأعصاب إليه إلى خبرات شعورية نفسية؟، أو بعبارة فلسفية: كيف نفسر الوعي غير الطبيعي في حدودٍ طبيعية تتكون من الأعصاب والآثار الحسية؟.

لم يتمكن العلم من الإجابة على هذا السؤال حتى الآن، وقد أُطلق على تلك المشكلة في العرف الفلسفي بـ (الفجوة التفسيرية)، ذلك – كما يقول بعض الباحثين: "نحن نملك سببًا جيدًا للاعتقاد بأن الوعي ينشأ من أنظمة فيزيائية مثل الأمخاخ، ولكننا نملك فكرة ضئيلة عن كيفية ظهوره أو عن سبب وجوده على الإطلاق"(٤).

(١) المصدر نفسه، ٩/٣٠٣-٣٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ٩/٣٠٤.

(٣) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص١٣٩.

(٤) فلسفة العقل، دراسة في فلسفة جون سيرل، صلاح إسماعيل، دار قباء الحديثة: القاهرة، (٢٠٠٧م)، ص٦٧.

وعبَّر عنها (توماس هكسلي) بأسلوب لطيف قائلًا: "كيف يحدث شيء جدير بالملاحظة هكذا، مثل الوعي كنتيجة لإثارة نسيج عصبي، ولا يقبل التفسير تمامًا مثل ظهور الجني من المصباح عندما يحكه علاء الدين"(١).

وتلك الفجوة التفسيرية تؤكد بأن عملية الإدراك معقدة، وليست بتلك البساطة التي يطرحها الماديون، ووجه تعقيدها اشتراك واشتباك عدة شروط وعمليات معقدة في بنائها، من شروط: (فيزيقية خارجية)، وأخرى: (فسيولوجية عضوية)، وثالثة: (سيكولوجية نفسية)، فقد اشتركت فيها (عمليات جذبية)، وهي: نقل الآثار الحسية من العضو إلى القشرة الدماغية، و(عمليات رمزية)، وهي: الآثار التي تحدث في الجملة العصبية، و(عمليات انفعالية) وهي: الاستجابة النفسية للموضوع المدرك(٢).

لكن القول بأن الروح أو النفس هي التي تدرك على الحقيقة، يكشف لنا سر تلك المعضلة، ويرسخ غموضها في الوقت نفسه، لأن (الروح) سر لن يكشف للبشرية، فبالرغم من أنها حقيقة موضوعية – تصعد وتنزل ويشار إليها وتخرج من البدن، فهي قائمة بنفسها – غير أنها "ليست من جنس الأشياء المتحيزات المشهودة"(٣)، فـ"ليست من جنس العناصر: الماء والتراب والهواء والنار والتراب، ولا من جنس أبدان الحيوان والنبات والمعدن، ولا من جنس الأفلاك والكواكب، فليس لها نظير مشهود ولا جنس معهود، ولهذا يقال إنه لا يعلم كيفيتها"(٤)، فإذا كانت كيفيتها مجهولة فعملها من الإدراك أيضًا مجهول.

بل يرى ابن تيمية أن الروح قد تتفرد بالإحساس أحيانًا عن حالتها إذا كانت بالبدن، "كما يحس من يحصل له نوع تجريد بالنوم وغيره، بأمور لا يحس بها غيره، ثم الروح بعد الموت تكون أقوى تجردًا، فترى الموت، وتحس بأمور لا تراها الآن ولا تحس بها، وفي الأنفس من يحصل له ما يوجب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه ما لا يراه الحاضرون ولا يسمعونه، كما يرى الملائكة، ويسمعون كلامهم، وكما يرى كثير من الناس الجن ويسمعون كلامهم"(٥).

تلك الرؤية التيمية التي تعطي للروح دورًا مركزيًا في الإدراك، بل وتعطيها القدرة على الإحساس بمفردها، رؤية غارقة في المثالية عند الماديين، بل إن مجرد الإيمان بالروح يوقع الإنسان في المثالية التي حذر منها الماديون، وفي مثل هذا يقول بعض منظريهم في سياق الإجابة عن مشكلة الوعي: "...هذه الأسئلة ظلت مدة طويلة مجهولة من العلم، مما أفسح المجال أمام تسرب نظريات خاطئة من حيث الأساس تعتبر الوعي خاصة أو نتيجة لنشاط شيء غير مادي (الروح)، وهذه الروح في زعمها غير مرتبطة بالمادة وبجسم الإنسان، ويمكن أن تعيش حياتها المستقلة من دونه... والفلسفات المثالية لم تبق على هذه التصورات المتفزلكة فحسب، بل وأمدَّتها على العكس بالمبررات النظرية"(٦).

---

(١) بوساطة، المصدر نفسه، ص٦٦.

(٢) انظر: دروس في الفلسفة والفكر الإسلامي، محمد عابد الجابري، دار الروافد: بيروت، وابن النديم للنشر والتوزيع: وهران، ط٢، (٢٠٢١م)، ص١٢٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٩/٣٠٢.

(٤) المصدر نفسه، ٩/٢٩٥.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٦/١٠٨.

(٦) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص١٣١.

ولذلك ترى المادية أن هناك إجابتين متعارضتين حول سؤال: كيف يفكر الإنسان؟ الأولى: أن الإنسان يفكر لأن له نفسا، والثانية: أن الإنسان يفكر لأن له دماغا، الأولى إجابة مثالية، والثانية: إجابة مادية، يجب المصير إليها[١].

الخاتمة:

لم يكن الاعتراف بالحقيقة الموضوعية، واستقلال الوجود الخارجي عن الذات العارفة، مناطًا للخلاف بين الفلسفة المادية ومنهج ابن تيمية، بل إنه يتجاوز مبدأ استقلال الحقائق الخارجية عن الذات إلى طبيعة تلك الحقائق وواقعها، وهذا مرتبط بالمرجعية النهائية للوجود وهذا هو الخلاف العميق الذي يتعلق بـ (الوجود).

كما أن سير المعرفة ابتداء من الحس لم يكن مناطًا للخلاف بينهما، بل الخلاف حاصل فيما قبل هذا الابتداء، يتجلى في السؤال الآتي: هل يمتلك الإنسان وعيًا فطريًا قبل دور الإحساس المادي الناقل للمعرفة؟ أم الإنسان صفحة بيضاء ليس فيها رائحة معرفة – كامنة كمون استعداد أو ظاهر – قبل الإحساس المادي؟

وبهذا دار البحث حول سؤالين:

السؤال الأول: ما طبيعة (الواقع الموضوعي) لتلك الحقائق المستقلة عن الذات؟

تختلف الإجابة عن هذا السؤال باختلاف تصور المرجعية النهائية للوجود والمعرفة، فالمادية ترى أن (الواقع الموضوعي) نفسه مرجعية نهائية للوجود والمعرفة، متمثلًا في (المادة)، فهي أزلية غير مخلوقة، وغير محتاجة لسبب وجودها، يحوي داخلها ما يكفي لتفسير وجودها، خاضعة للتفسير العلمي عاجلًا أم آجلًا، لا تنفك عن الزمان الفيزيائي، وبهذا كان العالم الطبيعي المادي عندهم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره.

لكن ابن تيمية يرى (الواقع الموضوعي) المادي – مع الاعتراف باستقلاله عن الذات – مخلوقًا، محتاجًا لسبب وجوده، لا يمكن تفسير وجوده من ذاته، راجعًا إلى مرجعية نهائية للوجود والمعرفة، متجاوزة للطبيعة والإنسان، ولواقعهما الموضوعي المادي، تتمثل تلك المرجعية النهائية في وجود الإله تعالى.

السؤال الثاني: هل هناك معرفة في الإنسان سابقة على وعيه بالحس؟

تؤمن المادية الديالكتيكية بمبدأ (أسبقية المادة على الوعي)، وهذا يقتضي نفي الفطرة المعرفية وعلومها – كما صرحوا به – لأنها تفترض وعيًا معرفيًا سابقًا على إحساساتنا بالمادة، ولأن الاعتراف بالفطرة إقرار بمصدر آخر للمعرفة غير المادة، والواقع أن (المادة) هي المصدر الوحيد للوجود والمعرفة.

وبذلك لم يكن ذلك المبدأ مبدأ معرفيًا فحسب، بل هو قبل ذلك مبدأ فلسفي وجودي، تولَّد من رؤيتهم المادية في تفسير الحياة، فإن أصل الوجود – في رؤيتهم المادية – مادة غير حية، ثم ظهرت المادة الحية في مراحل تالية، ثم نتيجة حركة المادة الحية ظهر الوعي والإحساس، وهذا خلافًا للرؤية الدينية التي ترى أصل الوجود متمثلًا في الحياة، فإذا كان (الوعي) – في التراتبية الوجودية – آخر المراحل التطورية للمادة، من مادة غير حية، إلى مادة حية، ثم إلى الإحساس والوعي، فلا بدَّ أن يكون الوعي تاليًا (المادة) في التراتبية المعرفية.

(١) انظر: مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر، ترجمة: فهيمة شرف الدين، دار الفارابي: بيروت، لبنان، ط٥، (٢٠٠١م)، ص٣٢-٣٣.

وعلى نقيض تلك الإجابة المادية كانت الإجابة التيميّة، حيث يؤمن ابن تيمية بوجود معرفة تسبق إحساسنا بالمادة، فيها (قوة) (القبول) و(الاستعداد) و(الصلاحية) لإدراك المعارف، من لوازمها أن تكون قبلية زمنًا ومنطقًا، أما من حيث الزمن: فهي مخلوقة في النفس البشري منذ وجوود البشر في أصلاب آبائهم، ومن باب أولى منذ ولادتهم من بطون أمهاتهم، وأما من حيث المنطق: فهي موجود لدى العارف، قبل ورود الحس والأدلة والتجربة إليه، فهي المسوغة لعملية التعلّم عند البشر، والفارقة بينهم وبين الحيوانات الخالية من تلك القوة الفطرية.

وبالرغم من وضوح الفرق بين ابن تيمية والفلسفة المادية، على مستوى الوجود والمعرفة غير أن هناك دعاوى تأويلية تنادي صراحة، دون مواربة بالتوفيق بينهما، بل وتمعن في إخضاع فكر ابن تيمية للمعيار المادي، حتى وصل بها الحال إلى تفسير بعض المفاهيم المركزية عند ابن تيمية تفسيرًا ماديًا محضًا، مثل تفسير (الفطرة) بأنها وعي يأتي بعد المادة، استنادًا للمبدأ الوجودي المعرفي عند المادية الديالكتيكية، وبناء عليه فهي منطلقة من الواقع المحسوس إلى الوعي، ومما يدعو للغرابة خلو هذا المعنى من الشواهد النصية عند ابن تيمية، لا تصريحًا ولا كناية، بل هو مصطدم بوضوح شديد مع مفهوم القبلية الزمنية التي صرح بها ابن تيمية.

وقريبًا من هذا التفسير، تفسيرهم المادي للوعي، الذي قالت به تلك القراءة التأويلية المادية للمفاهيم المركزية، لدى ابن تيمية، إذ جعلت (الدماغ) مصدرًا رئيسًا للوعي، وفسرت الوعي تفسيرًا عضويًا (فسيولوجيًا)، مطابقًا للتفسير المادي، ونفت كونه أداة من أدوات وعي الروح أو النفس، كما يصرح به ابن تيمية.

ومع وضوح خطل تلك القراءة غير أنها لم تعدم من مؤيد لها ومروّج، وإن كانت أمشاجًا من أفكار متناقضة، أنتجت تصورات مشوهة، منها تُعقد عقد الضلالة الفكرية، وتلك من عجائب الأفكار في مسيرتها التاريخية، ولكن ماء ابن تيمية تجاوز القلتين، فلم يضره ما وقع فيه، وذلك جلي لمن وقف عند أصول ابن تيمية في الوجود والمعرفة، ورد ما اشتبه عليه إليها.

المراجع:

شرح المواقف لعضد الدين الإيجي. علي بن محمد الجرجاني. ضبط وتصحيح: محمود الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، (٢٠١٢م).

درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: ط٢، الرياض، (١٣٩٩هـ).

منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية. ابن تيمية. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: ط١، الرياض، (١٩٨٦م).

تلبيس الجهمية. ابن تيمية. تحقيق: رشيد حسن محمد علي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: المدينة المنورة، (١٤٢٦هـ).

الرد على المنطقيين. ابن تيمية. تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان: بيروت، لبنان، ط١، (٢٠٠٥م).

المادية الديالكتيكية. جماعة من الأساتذة السوفييت. دار الجماهير: دمشق.

المادية والمذهب النقدي التجريبي. لينين. دار التقدم: موسكو ـ الاتحاد السوفييتي، (١٩٨١م).

لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. انجلز. تقديم سلامة كيلة، روافد للنشر والتوزيع.

النظرية المادية في المعرفة. روجيه غارودي. تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق: دمشق.

مجموع الفتاوى. ابن تيمية. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، دار الرحمة.

شرح الأصبهانية. ابن تيمية. تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج ودار جودة للنشر والتوزيع: الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، (١٤٣٠هـ).

أصول الفلسفة الماركسية. جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين. تعريب: شعبان بركات، المكتبة العصرية: صيدا، بيروت.

المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. ستالين. دار دمشق للطباعة والنشر: دمشق.

في التناقض. ماوتسي تونج. تقديم: سلامة كيلة، روافد للنشر والتوزيع.

ضد دوهرنج. انجلز. ترجمة: محمد الجندي، دار التقدم: موسكو، (١٩٨٤م).

المادية الديالكتيكية. ف. أ. فانا سبيف. ترجمة: ماهر لقطينة، دار ابن خلدون: بيروت، ط١، (١٩٧٦م).

الماركسية والوضعية. دراسة نقدية في المنهج، محمد الأشهب، ضمن كتاب: أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية، تحرير وإشراف: سلمان بونعمان، *مركز نماء للبحوث والدراسات*، ط١، بيروت، (٢٠١٥م).

الأيديولوجيا الألمانية، مصادر الاشتراكية العلمية. كارل ماركس وفريدريك انجلز. ترجمة: فؤاد أيوب، دار الفارابي: بيروت، لبنان، ط١، (٢٠١٦م).

الموسوعة الفلسفية العربية. بإشراف: معن زيادة، معهد الإنماء العربي. مكتبة مؤمن قريش: ط١، (١٩٨٦م).

قراءات في المادية الجدلية. تحرير قيس الشامي، دار الطليعة: بيروت، لبنان.

نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية). محمد سعيد البوطي. دار الفكر المعاصر: بيروت، لبنان، ط٢، (١٩٨٦م).

العقل والوجود. يوسف كرم. مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة، مصر، ط٢، (٢٠١٥م).

جامع الرسائل. ابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء: الرياض، ط١، (٢٠٠١م).

تلخيص ما بعد الطبيعة. ابن رشد. تحقيق: عثمان أمين، اناشر: مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، (١٩٥٨م).

النبوات. ابن تيمية. تحقيق: عبد العزيز الطويان، دار أضواء السلف: الرياض، ط١، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).

بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد. ابن تيمية. تحقيق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم: المدينة المنورة، ط٣، (٢٠٠١م).

مسألة حدوث العالم. ابن تيمية. تحقيق: يوسف بن محمد المقدسي، دار البشائر الإسلامية: بيروت، ط١، (٢٠١٢م).

فلسفة العقل. دراسة في فلسفة جون سيرل، صلاح إسماعيل. دار قباء الحديثة: القاهرة، مصر، (٢٠٠٧م).

دروس في الفلسفة والفكر الإسلامي. محمد عابد الجابري. دار الروافد: بيروت، وابن النديم للنشر والتوزيع: وهران، ط٢، (٢٠٢١م).

مبادئ أولية في الفلسفة. جورج بوليتزر. ترجمة: فهيمة شرف الدين، دار الفارابي: بيروت، لبنان، ط٥، (٢٠٠١م).

الكتاب المعتبر في الحكمة. ابن ملكا البغدادي. دائرة المعارف العثمانية: حيد آباد، ط١، (١٣٥٧هـ).

Explanation of the Situations by Ajud al-Din al-Iji, Ali ibn Muhammad al-Jurjani, Edited and Corrected by Mahmoud al-Demyati, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, Beirut-Lebanon, 2nd edition, (2012).
Refuting the Conflict between Reason and Transmission, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Rashad Salem, Imam Muhammad bin Saud Islamic University.
The Methodology of the Sunnah in Refuting the Words of the Shiite Qadarites, Ibn Taymiyyah, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, 1st edition, (1986).
The Deception of the Jahmiyyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Rashid Hassan Muhammad Ali, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, 1426 AH.
Refutation of the Logicians, Ibn Taymiyyah, Edited by Abdul Samad Sharaf Al-Din Al-Katbi, Al-Rayan Foundation, Beirut - Lebanon, 1st edition, (2005).
Dialectical Materialism, A Group of Soviet Professors, Dar Al-Jamahir, Damascus.
Materialism and the Experimental Critical Method, Lenin, Dar Al-Taqaddum, Moscow, (1981).
Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy, Engels, Introduction by Salama Kila, Rawafed for Publishing and Distribution.
The Materialist Theory of Knowledge, Roger Garaudy, Translated by Ibrahim Qrit, Dar Damascus.
Collection of Fatwas, Ibn Taymiyyah, Compiled and Arranged by Abdul Rahman bin Qasim, Dar Al-Rahma.
Explanation of Al-Asbahani, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad bin Awda Al-Saawi, Dar Al-Minhaj and Dar Joudah for Publishing and Distribution, Kingdom of Saudi Arabia - Riyadh, 1st edition, 1430 AH.
Fundamentals of Marxist Philosophy, George Politzer and J. Peace Morris Kavin, Translated by Shaaban Barakat, Al-Maktabah Al-Asriyah, Sidon - Beirut.
Dialectical Materialism and Historical Materialism, Stalin, Dar Damascus for Printing and Publishing.
On Contradiction, Mao Zedong, Introduction by Salama Kila, Rawafed for Publishing and Distribution.
Against Dühring, Engels, Translated by Muhammad Al-Jundi, Dar Al-Taqaddum, Moscow, 1984.
Dialectical Materialism, F. A. Vana Sief, Translation: Maher Laqtina, Dar Ibn Khaldun, Beirut, 1st edition, (1976).
Marxism and Positivism, A Critical Study of the Method, Muhammad

Al-Ashhab, in the book: Questions of Method in Social and Human Sciences, Edited and Supervised by: Salman Boun'aman, Nama Center for Research and Studies, 1st edition, Beirut, 2015. The German Ideology, Sources of Scientific Socialism, Karl Marx and Friedrich Engels, Translation: Fouad Ayyoub, Dar Al-Farabi, Beirut - Lebanon, 1st edition, (2016). The Arab Philosophical Encyclopedia, Supervised by: Ma'an Ziyada, Arab Development Institute, Mo'men Quraish Library, 1st edition, (1986).

Readings in Dialectical Materialism, Edited by Qais Al-Shami, Dar Al-Tali'a, Beirut.

Refutation of the Illusions of Dialectical Materialism, Muhammad Said Al-Bouti, Dar Al-Fikr Al-Mu'asir, Beirut - Lebanon, 2nd edition, (1986). Mind and Existence, Yusuf Karam, Library of Religious Culture, Cairo, 2nd edition, (2015). The Collected Letters, Ibn Taymiyyah, Edited by: Muhammad Rashad Salem, Dar Al-'Ata, Riyadh, 1st edition, 2001. Summary of Metaphysics, Ibn Rushd, Edited by: Othman Amin, 1st edition, (1958). The Prophecies, Ibn Taymiyyah, Edited by: Abdul Aziz Al-Tuwayan, Dar Adwa Al-Salaf, Riyadh, 1st edition 1420 AH – (2000). The Desire of the Seeker in Refuting the Philosophers, the Qaramita, and the Batiniyya, the People of Atheism who Speak of Union and Resolution, Ibn Taymiyyah, Edited by: Musa Al-Duwish, Library of Sciences and Rulings, Medina, 3rd edition, (2001). The Issue of the Creation of the World, Ibn Taymiyyah, Edited by: Yusuf bin Muhammad Al-Maqdisi, Dar Al-Bashair Al-Islamiyyah, Beirut, 1st edition, (2012). Philosophy of Mind, A Study in the Philosophy of John Searle, Salah Ismail, Dar Quba Al-Hadithah, Cairo, 2007.

Lessons in Philosophy and Islamic Thought, Muhammad Abed al-Jabri, Al-Rawafid Publishing, Beirut, and Ibn al-Nadim Publishing and Distribution, Oran, 2nd edition, (2021).

Preliminary Principles in Philosophy, George Politzer, Translation: Fahima Sharaf al-Din, Dar al-Farabi, Beirut – Lebanon, 5th edition, (2001).

The esteemed book on wisdom, Ibn Malika Al-Baghdadi, Ottoman Encyclopedia, Hyderabad, 1st edition, 1357 AH.